

كارل شبيك

مفهوم للسياسي



نقله إلى العربية
سدومر المير محمود

مفهوم للسياسي

كارل شميت (١٨٨٨ - ١٩٨٥): فقيه قانوني ودستوري ومنظر سياسي ألماني شهير ومثير للجدل. كان مع مارتن هيدغر ألمع نجوم الأوساط الثقافية والأكاديمية في عهد جمهورية فايمر الليبرالية وأكثر نقادها عمقاً. وفي هذه السنوات أصدر شميت أشهر أعماله وأمضاها أثراً، مثل اللاهوت السياسي (١٩٢٢) وأزمة البرلمانات (١٩٢٣) وعمله الكلاسيكي مفهوم السياسي (١٩٢٧). بعد تردد قصير الأمد، اندفع شميت إلى تأييد النظام النازي في ألمانيا وأصبح عضواً في الحزب النازي، كما أنه تقلّد فيه عدة مناصب رسمية حتى أعفي منها عام ١٩٣٦. دخل المعتقل الأمريكي في أعقاب الحرب العالمية الثانية ليخرج منه دون توجيه اتهامات له. حُرِم من التدريس الجامعي واتخذ من مدينة بلتنبرغ مسقط رأسه منفى اختيارياً له.

سومر المير محمود (١٩٨١): باحث و مترجم سوري مقيم في ألمانيا، حاصل على درجة الماجستير في الفلسفة والدراسات العربية.

كارل شميث

مفهوم للسياسي

نص عام ١٩٣٢، مع مقدمة وثلاثة ملاحق

نقله إلى العربية

سومر المير محمود

مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing



مفهوم السياسي؛ نص عام ١٩٣٢، مع مقدمة وثلاثة ملاحق

كارل شميت

هذه هي الترجمة العربية الشرعية الكاملة لكتاب:

Der Begriff des Politischen

Text vom 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien

by: Carl Schmitt

Copyright © Duncker & Humblot GmbH, Berlin 2009

نُشر هذا الكتاب للمرة الأولى عام ١٩٣٢

© مدارات للأبحاث والنشر

جميع الحقوق محفوظة ٢٠١٧

مفهوم السياسي

تأليف: كارل شميت

نقله إلى العربية: سمر المير محمود

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٧/١٥١٩٢

الترقيم الدولي: ISBN 978-977-6459-27-4

الطبعة العربية الأولى: المحرم ١٤٣٩ هـ - أكتوبر ٢٠١٧ م

جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تُعبر عن رأي المؤلف، ولا تُعبر -بالضرورة- عن رأي الناشر

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾

العنكبوت، ٦٩

المحتويات

١١مقدمة الترجمة.
٤٩الإهداء
٥١مقدمة طبعة ١٩٦٣
٥٢التحدي
٥٦محاولة إجابة
٦١إكمال الإجابة
٦٥مفهوم السياسي (نص ١٩٣٢)
٦٧١. الدولي والسياسي
٧٥٢. تمييز العدو والصديق كميّار للسياسي
٧٧٣. الحرب كتمظهر للعداء
٨٧٤. الدولة كشكل للكيان السياسي وطعن التعددية بها
٩٧٥. القرار إزاء الحرب والعدو
١٠٦٦. ليس العالم كياناً سياسياً، بل كونٌ سياسيٌّ متعدّد
١١٢٧. مقارنة أنثروبولوجية للنظريات السياسية
١٢٤٨. نزاع السياسة عبر قطبية الأخلاق والاقتصاد

عصر التحييدات ونزع السياسة	١٣٥
١. تدرُّج الحقول المركزية المتبدُّلة	١٣٩
٢. مراحل التحييد ونزع السياسة	١٤٧
خاتمة من عام ١٩٣٢	١٥٧
ثلاثة ملاحق	١٥٩

الملحق الأول :

لمحة عن المعاني والوظائف المختلفة لمفهوم حياد الدولة في السياسة	
الداخلية (١٩٣١)	١٦١

الملحق الثاني:

في العلاقة بين مفهومي الحرب والعدو (١٩٣٨)	١٦٩
---	-----

الملحق الثالث:

لمحة عن إمكانيات وعناصر لادولتيّة في القانون الدولي	١٨١
إشارات	١٨٩

إلى أخي مصطفى..

مقدمة الترجمة

«...ومهما يكن من أمر، فإنه حالما تعلّق الأمر بالسياسي، أقول لكم، لقد أطلق شميت تحذيراته عام ١٩٣٢. كان همه أن يقصي الشيوعيين والنازيين عن الحكم وأن يُرسى نظامًا رئاسيًا وفق المادة ٤٨ من دستور فايمر لمدة أربع سنوات حتى زوال هذه القوى الراديكالية الساعية لتدمير الجمهورية، أو على الأقل زوال خطرهما. هل تدرون؟ لو خُيِّرت بين الديمقراطية وحكومة أخرى وفق المادة ٤٨ قادرة على منع النازيين، لما تردّدت للحظة [...] وشتان بين أن يكون المرء لاهوتيًا، أو فيلسوفًا، أو قانونيًا. كلٌّ يؤوّل العالم على طريقته. هكذا يتوجب على عالم القانون أن يضيفي الشرعية على العالم كما هو [...] أما اللاهوتي والفيلسوف فلا يرى أن تطبيق القانون من واجبه، بل تأويله. لقد كان شغل شميت الشاغل ألاّ تعمّ الفوضى وأن تبقى الدولة، وذلك بقطع النظر عن الثمن. وليس بمقدور اللاهوتين والفلاسفة فهم ذلك. غير أنه بالنسبة للقانوني يصح التالي: طالما ثمة شكل قانوني واحد متوفر فيجب الأخذ به، أيّا كانت دقّته، وإلا سادت الفوضى. هذا ما سيسميه شميت لاحقًا «الكاتخون»: المانع، أي القوة التي تمنع الفوضى المتدفعة من الأسفل.»

يعقوب تاوبس - Jacob Taubes

سوسيولوجي أديان يهودي

أطلقت وفاة كارل شميت في ٧ نيسان/إبريل ١٩٨٥، عن عمر ٩٧ عامًا، موجة جديدة من الجدل والسجال في الأوساط الفكرية والأكاديمية الألمانية حول طريقة النظر والتقييم والتعامل مع جيل من الفلاسفة والمفكرين الألمان

تورط بدرجات متفاوتة في تأييد الحكم النازي لألمانيا بين عامي ١٩٣٣ و ١٩٤٥. كُشف التاريخ النازي، وفي مقدمه المحرقة، والتطهر منه لم يتوقفا عن أن يكونا شاغلين أساسيين لسياسات الدولة والمجتمع الألماني بعد الحرب العالمية الثانية، غير أنه سرعان ما كان هذا التوجّه يفقد بدايته ويواجه تحدي أسئلة أكثر تركيبيًا كلما تعلّق الأمر بمفكر ثاقب النظر متعدّد الوجود بعيد الأثر ككارل شميت. وقد سبق للفلاسفة والمؤرخي الفلسفة في الغرب عمومًا، وفي ألمانيا على نحو خاص، أن واجهوا أزمة مماثلة، إن لم تكن أشدّ عسرًا، تتصل بالإرث الفلسفي لهيدغر الذي كان قد رحل قبل شميت بتسع سنوات.

أسماء ألمانية كبيرة في الفلسفة والعلوم السياسية انتهزت مناسبة موت شميت في نهاية عقده العاشر من أجل إشهارٍ أوسع لسؤال - لم يحمد يومًا - عن القيمة الفلسفية والعلمية لعمله الفكري الذي أنجزه على مدى ٦٩ عامًا من الكتابة والنشر، مبرزين منه مؤلفاته في حقبة جمهورية فايمر والرايخ الثالث النازي. إلى جانب رَفْضِ شميت لمجمل الحداث التئوري الجديد بالعالم ومعاداته لرؤيته السياسية المسماة بالليبرالية، فإن انتسابه إلى الحزب النازي ودعمه للنازيين، فضلًا عن تسويغه النظري والفلسفي للـ «فوهرر»، كل ذلك كان كفيلاً بدفع كبار الباحثين في النظرية السياسية في ألمانيا الاتحادية، مثل دولف شتينبرغر (Dolf Sternberger) وكورت زونتهايمر (Kurt Sonthheimer)^(١)، إلى نزع القيمة عنه كليًا وإنكار أي مغزى نظري جذّي لأعماله. في المقابل صدر في أعقاب ذلك مجلد ضخم جمّعت فيه مجموعة من المقالات لمفكرين سياسيين يُحسب جلّهم على تقاليد الفكر المحافظ سعيًا منهم لإضفاء قدر من التوازن

(١) انظر مقال شتينبرغر بعنوان «أخطاء كارل شميت» في صحيفة (FAZ) في عددها الصادر في

١٩٨٥/٦/١، وكذلك مقال زونتهايمر بعنوان «السلطة أقرب من الشرع» في صحيفة (Die

Zeit) في عددها الصادر في ١٩٨٥/٤/١٩.

على صورة شميت وإعادة الاعتبار للجانب الثمين من فكره قدر الإمكان^(٢). وذهب بيرنهارد فيلمس (Bernhard Willms)، أشد مؤلفي المجلد يمينية، في مقاله «كارل شميت: أحدث كلاسيكي الفكر السياسي؟»^(٣) إلى الزعم بأن شميت ليس فيلسوفاً سياسياً من الطراز الرفيع فحسب، بل إن سائر الشروط التي تؤهله لأن يكون واحداً من كلاسيكي الفلسفة السياسية الكبار متحققة في سيرة حياته ومضمون أعماله.

عاش كارل شميت حياة مديدة ناهزت قرناً من الزمان، قرناً كاد ألا يضاهيه فيها احتشد فيه من أحداث كونية قرن آخر. فمن الحرب العالمية الأولى وانتهار الصيغة الدولتية الأوروبية الكلاسيكية، معاهدة فرساي ومنظمة عصبة الأمم، ومن ثم الحرب العالمية الثانية إلى نظام الحرب الباردة والتهديد النووي. أما في الداخل الألماني فإن بلد شميت - الذي لم يُقَمَّ في سواه - ما برح أن يكون في بؤرة الحدث الكوني، سواء كفاعل أساسي ومقرر كما كان حاله إبان الحربين العالميتين، أو كمفعول به وساحة لقرار الغير كما كان بين الحربين، وعلى نحو أشد بعد الحرب العالمية الثانية. داخلياً عاش شميت توالي أربع حقب شديدة التباين في مضامينها وصيغها السياسية، وهي: الرايخ القيصري (أو الثاني) حتى عام ١٩١٨، جمهورية فايمر حتى عام ١٩٣٣، الرايخ الثالث حتى عام ١٩٤٥، وأخيراً ألمانيا المقسمة إلى جمهورية ألمانيا الاتحادية وجمهورية ألمانيا الديمقراطية اللتين لم يطل به العمر حتى يشهد إعادة توحيدهما. وعلى المستويين العالمي والألماني كان شميت منغمساً في محاولة فهم هذه المسيرة المرعبة ومهجوساً بالتأثير فيها، حتى ليسوغ لنا القول باستحالة فهم مراميهِ دون إلمام بتعقيدات ذلك الظرف التاريخي، إلمام قد لا يحصله المرء لدى شاهد آخر على العصر

(2) (Quaritsch, 1988).

(٣) (المصدر نفسه، ص ٥٧٧-٥٩٩).

بالكيفية الثاقبة ذاتها التي حفلت بها تشخيصات شميت نفسه. يرى فيلمس في فكر شميت انعكاسًا واستجابة لتحديات عصره، تمثلًا لـ «مخاض» تاريخي متعثر، حاله حال كل كلاسيكي الفكر السياسي، من أفلاطون الذي كان يواكب «مخاض» الدولة-المدينة، وميكافيلي الهارع إلى إنقاذ وطنه إيطاليا، وهوبز الباحث عن صيغة نجاة من الحرب الأهلية الإنكليزية، إلى هيغل المنشغل بإيجاد صيغة تستوعب مفرزات زلزال الثورة الفرنسية.

مستدلًا بالعنوان الذي اختاره شميت لمجلد ضخم جمع فيه جمهرة من مقالاته التي نشرها بين عامي ١٩٢٣ - ١٩٣٩: «مواقف ومفاهيم في الصراع مع فرساي - فايمر - جنيف»^(٤)، يُلقي فيلمس الضوء على التحديات التي صال شميت وجال في مجابهتها، «فرساي ترمز لخسارة الحرب العالمية الأولى، للهزيمة ومعاهدة السلام وللابتزاز وتحميل المسؤولية كاملة لألمانيا، وكذلك لانهار الرايخ الثاني واحتلال مقاطعة الراين ولإعادة النظر في المعاهدة الجائرة. وفايمر ترمز إلى نظرية ونقد دستورين راهتئين وجذريين، وإلى انفلات شعب مهزوم كان يمكن له أن يتمالك نفسه لو أنه اعتنى بمشكلات جذرية من قبيل السيادة (ومفهوم السياسي) والالتزام بالدولة على الأقل بقدر ما أسلم نفسه للانفلات. أما (جنيف) فتشير إلى انفلات القانون الدولي، وإلى أخْلَقة السياسة الدولية - وهي بلا شك من أكثر ظواهر القرن العشرين تحديًا»^(٥). ويضيف فيلمس إلى هذه الأمكنة مكانين آخرين؛ برلين وما ترمز إليه من حركة مواجهة ودولة كَلِيَّة والنازية، وكذلك إلى هزيمة عام ١٩٤٥، وبلتنبِرغ، مسقط رأس شميت، التي عاد إليها واعتزل فيها الفضاء العام، إثر حرمانه من حق النشاط الأكاديمي، وخروجه من الاعتقال الأمريكي ومن ثمَّ براءته في محاكمات

(4) (Schmitt, 1988).

(5) (Quaritsch, 1988, S. 591-592).

نورنبرغ. ففي هذه القرية انزاح إطار الفكر الشميتي عن ألمانيا الاتحادية التي بدت له الحياة السياسية فيها عملة ممتنعة على الإبداع، ليركز جهوده على أسئلة تاريخية تتعلق بالقانون وصلته بالسياسة والمكان، أو على مسألة السياسي في أعقاب انهيار ظاهرة الدولة الكلاسيكية وظهور نمط المقاتل الشعبي «البارتيزان»، وكذلك على تأهيل اللاهوت المسيحي لجعله لاهوت تاريخ بديل عن فلسفة التاريخ التنويرية.

ولعل ما هو أهم من هذا وذاك في مسألة كلاسيكية شमित هو أنه أدرج مواقفه المتعينة إزاء قضايا وطنه ألمانيا، في سياق نظري عام وفي إطار من المفاهيم الميتافيزيقية-اللاهوتية التي تزعم لنفسها صلاحية مطلقة؛ ولنا في كتابه الذي بين أيدينا أفضل مثال يُجلي كيف حاول شमित اشتقاق انحيازه للدولة صاحبة السيادة، ورفضه لمحاولات تفكيكها على يد الليبرالية، من إجاباته على أسئلة من قبيل: ما السياسي؟ وما القانون؟ وكذلك السؤال الأعمق: ما الإنسان؟ وقد كان هذا أيضًا دأب كلاسيكي الفلسفة السياسية، أي طرح رؤية نظرية تتجاوز شرطهم الزماني والمكاني لتخاطب قارئهم في كل زمان ومكان، من دون أن تقنعه بالضرورة. بهذا المعنى يجوز القول إن منزلة شमित الكلاسيكية لم تكتمل سوى بتأسيسه الفلسفي المجرد لانحيازاته السياسية، وهو ما يُكسب أطروحاته وفرضياته قيمةً كونية تفرض ذاتها على كل اشتغال بظاهرة السياسي. وبمعزل عن هذه المرافعة عن كلاسيكية شमित في الفلسفة السياسية، فإن السنوات التي أعقبت وفاته أخذت على عاتقها تأكيد الاعتراف بمنزلته المرجعية، سواء عبر سبل الإصدارات المهمة به علنًا في الوسط الأكاديمي

العالمي^(٦)، والألماني خاصة بعد عقود من تجنب النقاش المباشر لنظريته، أو عبر استلهاهم تيارات بعد حدثية - بعد ماركسية - بعد ليبرالية لمفهومه الشهير عن السياسي، وهو ما نُلقبه بجلاء كامل لدى كل من شانثال موف (Chantal Mouffe) وجورجو أغامبن (Giorgio Agamben) وآخرين. لقد كان موته بمثابة تحرر لإرثه الفكري من عار مواقفه المنافحة عن النازية والمعادية لليهود، وكذلك بمثابة كسر استحواذ الدوائر اليمينية المحافظة على بضاعته الثمينة، استحواذ كان شملت نفسه مساهمًا به جراء طبيعة علاقاته التي رعاها بعد الحرب العالمية الثانية. في عام ٢٠٠٥ اعتبر هيرفريد مونكلر (Herfried Münkler)، أحد كبار أساتذة العلوم السياسية في ألمانيا، أن ارتقاء شملت إلى مرتبة الكلاسيكيين «أضحى أمرًا مفروغًا منه»^(٧)، بينما كان راينهارد ميرنغ (Reinhard Mehring)، قبل ذلك بثلاث سنوات، قد أشرف على إصدار مجلد يجمع شروحا لكتيب مفهوم السياسي^(٨)، ضمن سلسلة «كلاسيكيون» الشهيرة المختصة بالإضاءة والتعليق على أمهات الكتب الفلسفية مثل الجمهورية لأفلاطون والسياسة لأرسطو ومدينة الله للقديس أوغسطين والأمير ليكيا فيلي والعقد الاجتماعي لروسو ومبادئ فلسفة الحق لهيغل.

يتضح من ذلك أن هذا المؤلف الذي نضع اليوم ترجمته العربية بين يدي القارئ العربي يمكن عدّه عمل شملت الرئيس والمرجعي، على الرغم من أن متن هذا

(٦) فيما يخص تجنب فلاسفة كبار، مثل هانتغتون وآرون ورولز، ذكر شملت، رغم تأثرهم العميق به انظر: (الحداد، ٢٠١٣، ص ٨٧٧-٨٨٩).

(٧) انظر مقال مونكلر بعنوان «المعرفة تنمو على الهوامش» في صحيفة (Die Welt) في عددها الصادر في ٧/٤/٢٠٠٥.

(8) (Mehring, 2003).

النص الذي نشأ في صيغة محاضرة لا يتجاوز ٥٨ صفحة. والسبب في ذلك يشي به سلفاً عنوانه: مفهوم السياسي؛ إذ إنه النص الوحيد الذي أنجز فيه شमित معالجة نظرية بحتة لماهية الظاهرة السياسية - ومعها ظاهرة سيادة الدولة - في حياة البشر وتأصلهما في ظاهرة العداء والحرب، فضلاً عن أطروحاته الأخرى إزاء خصوصية حقل السياسي وعلاقته بحقول الحياة الإنسانية الأخرى. إنها عموماً تلك المحاور التي يركز عليها مجمل عمل شमित الفكري، كما أنها تمثل تلك النواة النظرية التي أمكنها أن تخاطب التفلسف السياسي عامة وأن تختصّب في أطر نظرية مختلفة عن إطار شमित بحيث لا يلزم عنها ما عهد عنه من انحيازات فاشية وتوتاليتارية. وعلى قصره - وهو سمة عامة لغالب أعمال شमित وأهمها - فإن هذا الكتيب يعجّ بالأطروحات المكثفة والمتجاسرة على تقاليد الفكر السياسي الغربي الراسخة، فضلاً عن حشد من الإشارات إلى محاججات كان شमित قد أنجزها في مؤلفات سابقة أو سينجزها في أعمال لاحقة. وبطبيعة الحال، فإن لنا أن نقرأ هذا النص من حيث هو نص مستقل مكتفٍ بنفسه، فنأخذه على ما يصرح به مباشرة، لنقبله أو نرفضه. بهذه الطريقة تكون القراءة الفلسفية - السياسية المحضة التي لعلها ستشغل هنا على نحو خاص بالمعيار الأساسي الذي يقترحه شमित للسياسي والمتمثل بتمييز العدو - الصديق، بسدادته ووجاهته مقابل تعريفات أخرى للسياسي.

لكن ثمة قراءة أخرى ممكنة لمفهوم السياسي تهتم بمستويات إضافية من المعاني والمرامي المُبطّنة فيه والتي لا تتكشف إلا بالنظر إلى أعمال أخرى لشमित - أو حتى لغيره من منظري السياسة والقانون - تطرح أسئلة لا تكتمل أجوبتها إلا في طيات هذا النص، لا سيما في الملاحظات التي أدخلها شमित على متن نصّه في طبعة عام ١٩٣٢، فضلاً عن الحواشي والإشارات التي تذيّل الكتاب. يجوز وصف هذه القراءة بالفيلولوجية؛ حيث إنها لا تسارع

إلى مجابهة اختزال كنه السياسي في معيار العدو-الصديق، بل ترنو إلى كشف سياق القضايا والأسئلة الذي يتوسطه هذا المعيار. من بين هذه الملاحظات الدالة في النص -على سبيل المثال- الخطاطة الشديدة التكتيف في الملاحظة (م. س. ص ٢٤-٢٦)* التي تتعقب تاريخ أزمة فكرة الدولة اعتباراً من القرن الثامن عشر - وهي قضية فصل فيها شملت في أعمال أخرى له - ليتضح أن التمييز السياسي بين الأصدقاء والأعداء من حيث هو لحظة مفارقة ومؤسسة إن هو إلا الترياق الذي يتدعه شملت لإحياء مفهوم سيادة الدولة الذي صدّعته عمليات ديمقراطية السياسة المتسارعة. كذلك فإن الملاحظة (م. س. ص ٥٩-٦٠) تنتهي إلى تبني مفاهيم هيلموت بلسنر (Helmut Plessner) الأنثروبولوجية الحديثة لدعم التراث الأنثروبولوجي المسيحي والمتمثل بعقيدة الخطيئة الأصلية. يشير شملت الكاثوليكي في أعمال سابقة ولاحقة إلى تمسكه بهذه المسألة الأنثروبولوجية - سائراً على هدي بعض قادة الثورة المضادة في أعقاب الثورة الفرنسية من أمثال دو ميستر ودونوزو كورتيز، غير أنه يبدو هنا وكأنه عثر على برهان لما كان يستشعر دوماً صوابه: الحرية الليبرالية-الفردانية هي في جوهرها حرية قابيل إزاء هابيل، إنها ليست سوى شيوع الشر الدفين في الإنسان. الفصل الثامن أيضاً من مفهوم السياسي الذي يشرح فيه شملت النظام الميتافيزيقي لليبرالية ويكشف عن تناقضاتها الخفية، ما هو إلا لحظة يلزم فهمها في سياق نقده المتشعب للفكر الليبرالي، وهو ما بقي يطنب فيه منذ أعماله المبكرة في صيغة نقد ثقافي، ليتخذ شكل السجبال السياسي في الحقبة الفاييمرية وما تلاها، فيعود ليكتسي طابع النقد الثقافي مرة أخرى في آخر كتبه^(٩). وحتى

(*) حفاظاً على بنية النص الأصلي كما أرادها شملت: أحلنا أرقام الصفحات هنا وفي الملاحق والإشارات إلى صفحات النص الأصلي في نشرته الألمانية لعام ١٩٦٣، ويجدها القارئ يمين المتن ويساره في النص العربي.

(٩) أفصده اللاهوت السياسي في جزئه الثاني (1) (Schmitt, 1970).

من منظور فلسفي محض يمكن للقارئ - إذا ما أخذ في عين الاعتبار مذكرات شमित في شبابه المبكر، فضلاً عن تعليقات متأخرة له في هذا الخصوص - أن يعتبر مفهوم العدو سعيًا لملء الفراغ الحاصل عقب انهيار الإطار الهيجلي المثالي إزاء السؤال عن العالم الواقعي وعن علاقة الإنسان به. وعلى نحو غير مباشر يمكن تتبع هذا البعد الفلسفي في معركة شमित المبكرة مع رومانيقا القرن التاسع عشر ودحضه لنزعتها الذاتية في مقاربة حقيقة العالم التي انتهت إلى قراءته شعريًا؛ العدو لدى شमित عامل موضوعي يدهمنا به هذا العالم، وبالعدو نتذكر أننا في عالم لا من بنات أفكارنا ولا نملكه وأنه لا بدّ لنا، لكي نجد لأنفسنا مكانًا فيه، من قرار.

ولأنه بات يتوفر في العربية الآن ما لا يقلّ عن عرضين أو مراجعتين لمجمل فلسفة شमित^(١٠)، وفي مقدّمهما مفهوم السياسي؛ فعله يجدر بنا هنا انتهاز فرصة التقديم للترجمة العربية لهذا الكتاب من أجل غاية أخرى، هي تعقّب واحدة من المشكلات النظرية التي تجد علاجها هنا دون أن يتم ذكرها بصريح العبارة؛ وذلك لاعتقادنا أن كارل شमित يستحقّ قراءة أرحب صدرًا من أن تُحدّ بالمعنى المباشر لتمييز العدو-الصديق، التمييز الذائع والسميّ الصيت في آن واحد، إثر ما يتردد فيه من أصداء فاشية. ولا أقصد هنا إنكار هذا البعد الجليّ في فكر شमित، بل تأدية قسط زهيد في تبيان مدى تعقّد السياق الذي أفضى بشमित إلى مفهومه الشهير إزاء السياسي، وهو سياق كانت تبدو فيه النزعة الدولية-السيادية بمثابة العلاج بالكّي، أكثر بكثير مما باتت تُعرف به بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها وتكشّفت فظائع النازية. غير أن مسعى كهذا سيبقى مقيدًا بحقيقة أن القارئ العربي ليس بين يديه من أعمال شमित

(١٠) العرض الممتاز لمصطفى الحداد (الحداد، ٢٠١٣)، وكذلك عرض عزمي بشارة (بشارة،

سوى مفهوم السياسي، إضافة إلى أزمة البرلمانات الذي نُقل إلى العربية قبل بضع سنوات، من دون أن يلقي الاهتمام الكافي حتى الآن. وفي انتظار ترجمة أعمال أخرى لشميت، لا سيما المبكرة منها، سنكتفي هنا ببعض الإحالات والاقتراسات من الأصل الألماني؛ لتسليط الضوء على إشكالية مفهوم «التمثيل السياسي» كما ارتسمت في أعمال شميت السابقة، وعلى طبيعة الحلّ الذي يقدمه مفهوم السياسي.



إزاء نظرية الدولة، يجوز إيجاز مجمل مبتغى شميت إبان أكثف أطوار حياته إنتاجاً وأبقاها أثراً، أي السنوات الفايمرية، في غاية واحدة، هي الدفاع والحفاظ على فهم إطلاقي لصفتها السيادية. كانت الدولة فعلياً تتمتع بالعنصر السيادي، هذا في عصر الدولة الأوروبية الكلاسيكية، أي قبل أن تتمكن التيارات الليبرالية - يوازرها واقع تكرّس الديمقراطية التدريجي وإشراك شرائح اجتماعية واسعة في الحكم في أعقاب الثورة الفرنسية - من الطعن في بدايته وتصديق ظاهرة الدولة وتعطيل وظائفها. فالدولة لدى شميت، إن لم تكن مجرد وهم أو واجهة لتحالفات فتوية ومصالح خاصة، لا بدّ أن تكون صاحبة سيادة فعلية على أرضها ومواطنيها، مع الأخذ بعين الاعتبار أن تعريف السيادة النوعي الذي يقترحه شميت يتصل حصراً بالحالات الحديثة والاستثنائية، وليس بالرتابة والعادة.

في اللاهوت السياسي يُدرج شميت مفهومه عن السيادة في سياق نقاشه لعلاقة الدولة بواقعها القانوني الداخلي في معرض سجاله مع وضعاني النظرية القانونية من يحسبون أن بمقدورهم إخضاع الدولة للقانون ونقل السيادة منها إليه. ولئن بنى هؤلاء أطروحاتهم على أرضية اشتغال عادي للنظام القانوني

لا يكون فيه من ضرورة منطقية لقرار سيّد، فإن شُيئت يُلَوَّح بحالة الاستثناء التي يتعطل فيها تعريف العمل بالنظام القانوني بأن تتخلخل شروط اشتغاله، من دون أن يتمكن هذا النظام من التنبؤ بفحواها ونظمها قانونيًا أو من استبعاد طروئها؛ إن حالة كهذه لا تتسنى مواجهتها بمعايير القانون، بل بقرار متأب من خارج هذه المعايير ومتحرر في مضمونه منها. إنه القرار السياسيّ العاري القابع خارج القانون، من دون أن يكون خارجًا عنه؛ ذلك أنه يسعى في نهاية الأمر إلى فرض حالة قانونية عادية، سواء عن طريق إعادة إنتاج الصيغة القانونية التي علّق العمل بها هو بنفسه، أو بخلق صيغة جديدة بديلة. على هذا النحو يفيد شُيئت في اللاهوت السياسيّ أن «صاحب السيادة هو من يملك القرار إزاء حالة الاستثناء»^(١١)، في حين أن حالة الاستثناء هذه تكتسي في مفهوم السياسيّ معنى يتجاوز الخلل الذي يصيب العمل بالقانون داخل إطار الدولة إلى إمكانية حرب مع عدو خارجي يهدد وجود شعب بأكمله؛ الاستثناء يتجلى هنا كـ «حالة جدية»، و«الحالة الحاسمة» تستلزم كذلك وجود الدولة ككيان حاسم تكمن سيادته «في أن يكون القرار إزاء الحالة الحاسمة، حتى لو كانت هذه حالة استثناء، في حوزته؛ وذلك لضرورات مفهومية» (م. س. ص ٣٩) غير أن قرار الدولة الحصري إزاء الحالة الحاسمة لا يتضمّن حقّ إعلان الحرب على عدو خارجي، «وبذا الحيازة الصريحة على حياة البشر» (م. س. ص ٤٦) فحسب، بل كذلك حقّ تعيين العدو الداخلي والقضاء عليه من حيث هو لا يخضع لقرار الدولة والقانون الساري في كنفه.

في هذين الكتابين الأشهر لشُيئت ترسم ملامح سيادة الدولة على المجتمع على نحو يفيد بأنها تقوى على أن تكون - متى احتاجت - في حلٍّ من أي عقد

دستوري تبرمه هي بنفسها معه، وبأن في وسعها كذلك أن تطلب من أفرادها أرواحهم في سبيلها، أو حتى أن تقبض على أرواح بعضهم إذا ما اقتضت مصلحتها ذلك، علمًا أنها المخول الوحيد بتقرير مصلحتها وما تقتضيه. وبالرغم من أن مفهوم السيادة هذا، يُعده المفاوق لكل نظام قانوني وضعي ولكل حسبة دنيوية، يتبدى وكأن مكانه ليس في عالمنا المكتفي بذاته، بل في عالم ديني يضع اعتبارًا للغيب، عالم لم «يُترع عنه السحر» بعد، إلا أن شमित لم يكن في وارد نوستالجيا استعادة ما أكل الزمان عليه وشرب، بل كان يزعم اكتشاف عنصر القرار التكويني ذي الأصل اللاهوتي الذي يحايت كل سياسة وسلطة مهما زهتا بالعلمانية والعقلانية والوضعانية، «إن المفاهيم الثاقبة كافة في فقه الدولة الحديث هي مفاهيم لاهوتية مُعلّمة»^(١٢). كان شमित حقًا ناقدًا للحدائث، مرتابًا بوعودها ومكذبًا لصورتها عن نفسها، لكن إبطال العلمانية والعودة إلى الحدس اللاهوتي بالعالم لم يكن على الإطلاق من بين مساعيه، فضلًا عن أن موقفه الرافض لم يحدُّ به إلى التعلُّق بأي مضمون تاريخي قبل حديث. لم يتغش شमित من التاريخ وشتى صيغه السياسية أكثر من حكمة صون سيادة القرار السياسي أيًا تكن فحواه^(١٣) - كما يتضح في كتابه الكاثوليكية الرومية والشكل السياسي - وذلك بالضد من التوجه الليبرالي الساعي لمسح السياسي وإخفاء القرار السيادي بتشتيته بين مفاهيم الأخلاق والاقتصاد. شमित، المتهم عادةً بفرط واقعيته، لا يشن حربه على ظواهر حديثة استشرت اجتماعيًا وباتت واقعا صلبًا من روح العصر لا يمكن العودة عنها، بل على أيديولوجيات حديثة وضروب معينة من تأويلات الحدائث لذاتها، وفي صدارتها الليبرالية «كمنظومة ميتافيزيقية». أما الليبرالية كأسلوب حياة سلكه شमित نفسه، العلوم والتقانة،

(12) (Schmitt, 1922, S. 43).

(١٣) «إن القرار، إذا ما نُظر إليه معيارياً، هو مخلوق من العدم». (Schmitt, 1922, S. 42).

بل حتى الديمقراطية ذاتها، كمصدر حديث لشرعية القرار السياسي، كل ذلك لم يكن يندرج في نهاية الأمر بين ما يصوّب عليه شमित، بل بين ما يسلم به من ناحية، ويجهّد في دمجها في إطار نظري يتنافى مع الإطار الليبرالي من ناحية أخرى. على أنه لا بدّ هنا من أن يتبادر إلى الأذهان السؤال التالي: كيف للديمقراطية، لحكم الشعب لنفسه، أن يتسق مع صلاحيات دوليّة فائقة أشبه ما تكون في بنيتها بصلاحيات إله؟ أية ديمقراطية لها أن تحوّل المؤسسة السياسية بالقفز على أي عقد دستوري أو تقييد قانوني أرادته الشعب نفسه؟ الإجابة عن ذلك تكمن في طيات تصور شमित عن التمثيل السياسي (Repräsentation)، الذي طوّره في عدة أعمال ليلبّغ به ذروته النظرية في مفهوم السياسيّ.

في الكاثوليكية الرومية والشكل السياسيّ يُجري شमित معالجة نسقية لمفهوم التمثيل المُعتمد في الكنيسة الكاثوليكية، فضلاً عن أنه يثمنه ويؤثر منه بنيته كبديل عن مفهوم ليبرالي-مادي قاصر للتمثيل السياسيّ. فالحال أن التفكير المادي الاقتصادي يفترق في نظر شमित إلى ما يمكن تمثيله؛ ذلك أنه «شيئي بالمطلق، أي إنه يظل لصيقاً بالأشياء»^(١٤)، وليس فيه مكان سوى لعلاقة الأشياء ببعضها البعض، قوانين السوق من ناحية وفكرة الكمال التقني من ناحية ثانية. يدور شमित هنا في فلك أستاذه ماكس فيبر في وصفه للعقلانية المادية الاقتصادية - من حيث محايثتها الصارمة للعالم المادي وإنكارها لكل مرجعية مفارقة للمادة بوصفها «إخلاقاً بأشتغال الآلة التلقائي»^(١٥) فحسب - كعقلانية وسائل لبلوغ غايات تبقى خارج إطار العقلنة. غير أنه يجعل من هذا الوصف منطلقاً لتقدّد حاد لا نعرف له مثيلاً لدى فيبر؛ فتبعاً لشमित، «يتقابل في الاقتصاد الحديث إنتاج اقتصاديّ مُعقلن إلى أبعد حدّ واستهلاكٌ لاعقلاني

(١٤) (المصدر نفسه، ص ٢٧).

(١٥) (المصدر نفسه، ص ٤٥).

بالكامل. إن الآلية العقلانية الرائعة تلبي أي طلب بالجدية نفسها والدقة ذاتها، سواء كان المطلوب قمصان حريرية أو غازات سامة أو شيئاً آخر سواهما»^(١٦).
تتمتع إمكانية تمثيل ما هو غير محايث للمادة في إطار فكر كهذا، أما علاقات الإنتاج ومصالح الأفراد كافة فهي تتطلب توفراً وحضوراً شيئاً واقعياً، وهو أبعد ما يكون عن معنى التمثيل الذي يرمي إليه سميت ويُلفيه في الكنيسة الرومية وعقلانياتها التي تحاطب الوجود الإنساني ككل من دون أن تحتزله في بعده المادي وحسب، «فهي تظل قابضة في حيز الروحي-الإنساني. إنها توجه الجانب المظلم اللاعقلاني في الروح الإنسانية من غير أن تدفع به إلى الضوء. إنها - بخلاف العقلانية الاقتصادية-التقانية - لا تقدم وصفات لتطويع المادة»^(١٧).

التمثيل لا يكون للمادة، للمتوفر والمتعين أمانا، بل لفكرة ومثال مفارق يهتدي به الإنسان في تعامله مع المادة وصياغة العالم المادي، إنه بالضرورة جُعلُ خفيٍّ ما جلياً ومرئياً، وعقلنة العالم المادي بإرشاد ما يتمثل ويعتقد الناس تجاوزه وتعالیه، وهو ما برعت فيه الكنيسة الكاثوليكية على نحو فريد ومكّنها عبر تاريخها الطويل من الصمود في وجه التحديات والثبات أمام المتغيرات، وكذلك من أن تكون البوتقة التي تتصالح فيها التناقضات وتتقارب فيها التناقضات. إن الفضل في ذلك يعود إلى «التنفيذ الصارم لمبدأ التمثيل»^(١٨) من حيث هو فعل تجسيد وتشخيص متعالٍ ما، ينطوي بالضرورة على ثلاثة أبعاد هي: أولاً الشخص المُمَثَّل، ثانياً الموضوع المُمَثَّل، ثالثاً الجمهور الذي يُمَثَّل عنده الموضوع في الشخص^(١٩). وبذا تكون «الكاثوليكية سياسية

(١٦) (المصدر نفسه، ص ٢٥).

(١٧) (المصدر نفسه، ص ٢٤).

(١٨) (المصدر نفسه، ص ١٤).

(١٩) (المصدر نفسه، ص ٣٦).

بامتياز، وذلك بخلاف الموضوعية الاقتصادية المطلقة^(٢٠)، فهي منذ أن تجسّد الله في المسيح - حسب تصورها - تقوم بتمثيل الأخير بشخص البابا لدى جماعة المؤمنين، أي بالتوسّط بين وجود روحي ولا مادي، وجود خفيّ، وبين وجود حسيّ وإمبيريقي، وجود جليّ على نحو يكفل بثّ الفكرة والشكل في العالم المادي. وأكثر ما يثمنه شमित في الكنيسة الرومية، جاعلاً منه مكمن أصالتها السياسية، هو قدرتها على تحقيق أمرين: أولهما حصر مصدر القرار النافذ بيد البابا بوصفه المكلف شخصياً بذلك من يسوع المسيح، وثانيهما أن هذا التكليف من فوق يُقيي البابا وقراره السيد مقيداً بما يمثله في إطار تراتبية مؤسسة الكنيسة مما يحول دون أن يعسف البابا بقراره أو يتصرف بحماسة نبويّ منفلت العقال^(٢١).

يمكن القول إن مشروع شमित الأساسي الذي عمل عليه حتى أواخر عقد الثلاثينيات يكمن في نقل صيغة التمثيل التي تسم الكنيسة الكاثوليكية، والتي وصفناها آنفاً، إلى الدولة الحديثة، أي الدولة الديمقراطية التي تندمج بالمجتمع وتستمد قراراتها منه. كذلك يجوز القول إن العمل على هذا المشروع كان قد تم على محورين أساسيين متكاملين: أولهما نقدي هذمي يهدف إلى دحض النموذج التمثيلي للديمقراطية الليبرالية والمتجسد في الآلية البرلمانية، وإلى تقويض النسق الميتافيزيقي الكلي الذي تصدر عنه الرؤية البرلمانية للديمقراطية، كما تُلقفه في أكمل صوره في أزمة البرلمانات. أما في المحور الثاني فينصب جهد شमित على بيان إمكانية نقل نموذج التمثيل السياسي من شرطه اللاهوتي إلى الشرط العلماني الحديث، بعد أن مضى زمان طويل على تلاشي الإيمان الديني وتبدد اليقين اللاهوتي - من حيث هو واقع اجتماعي معاش - وكذلك على تصدّع

(٢٠) (المصدر نفسه، ص ٢٧).

(٢١) (المصدر نفسه، ص ٢٤).

البعد المفارق المؤهل وحده أن يكون مصدر شكل الحياة الإنسانية ونظامها. في سياق هذه الخطوة تنبغي قراءة غالبية أطروحات شميت الشهيرة ومحاججاته، التي نجدها في اللاهوت السياسي والنظرية الدستورية، وكذلك - وإن بصيغة التأسيس المفهومي الأعمق - في مفهوم السياسي.

في كتابه أزمة البرلمانات - الذي تزامن صدوره عام ١٩٢٣ مع محاولة انقلاب هتلر في ميونخ، والانتفاضات الشيوعية في وسط ألمانيا (أكتوبر الألماني)، وكذلك مع غزو الفرنسيين لمقاطعة الراين وفصلها عن ألمانيا - يتبدى بوضوح كامل أن رفض شميت للبرلمانية لا يصدر عن خلاف ميتافيزيقي وأخلاقي فحسب، بل كذلك عن أسئلة داهمة تتعلق بالشكل السياسي الداخلي في عهد فايمر وكفاءته في مواجهة استحقاقات الوضع السياسي في ألمانيا المهزومة أوروبياً والمتصدعة داخلياً. في هذا الكتاب يهاجم شميت البرلمانية على مستويين: أولهما يتعلق بحدسها التنويري-الليبرالي والمتجسد في معالمها البنوية الأساسية، كالإيمان بالنقاش العقلاني وما يلزم عنه من معيار الانفتاح (الفضاء العام) وفصل السلطات، من حيث هذه شروط تفتح العقل والحقيقة، والتي تتباين عن الحقيقة الميتافيزيقية بأنها ما يتحصّل عن النقاش فحسب. ولئن كان شميت قد وضع نقده الميتافيزيقي لمفهوم النقاش في كتابه السابق الرومنطيقا السياسية، فإنه هنا يبدو مكتفياً بتبيان ما بين الليبرالية-البرلمانية والديمقراطية من اتصال وانفصال. وهو إذ يشير إلى أنه «ويسبب الأهمية الحاسمة للانفتاح، وخصوصاً قوة الرأي العام في الفكر الليبرالي؛ يبدو أن الليبرالية والديمقراطية متطابقتان»، فإن الأمر يختلف كلياً إزاء نظرية تقسيم السلطات التي يبرز منها رفض الليبرالية لمبدأ السيادة وتركيز سلطة القرار في مرجعية معينة حتى لو كان ذلك نتيجة مطلب شعبي؛ ذلك أن «نبد فكرة وجوب السماح بتجميع كثرة

من سلطات الدولة في أي نقطة واحدة - ليس هذا كله، في الحقيقة، إلا نقيض مفهوم هوية ديمقراطية»^(٢٢).

ويتصل المستوى الثاني لنقد البرلمانية بالتباين الحاصل بين هذه المثل الكلاسيكية للنزعة البرلمانية والعائدة إلى بدايات القرن التاسع عشر من ناحية، وواقعها في بدايات القرن العشرين من ناحية أخرى. فالبرلمان لم يتطور على نحو ديمقراطي يكون فيه المؤسسة التي يأتمر فيها ممثلو الشعب المستقلون، ويتداولون حججهم العقلية ليصطفوا منها أصلحها، كما أن «القرارات السياسية والاقتصادية الكبرى التي يتوقف عليها مصير البشرية لم تعد اليوم، إذا ما سبق لها أن كانت في أي وقت من الأوقات، تتج عن توازن آراء في مناقشات علنية وعامة وزاخرة بالحجج والحجج المضادة»^(٢٣). لقد بات البرلمان حزبياً، يلتقي فيه ممثلو الأحزاب ليعلموا فيه قراراتهم التي اتخذوها سلفاً «خلف أبواب مغلقة»^(٢٤)، وليتفاوضوا على تسوية تعكس علاقات القوة بين أحزابهم. وحتى هذا كاد بدوره أن يمتنع لغياب التجانس عن الطبقة السياسية على إثر التمثيل البرلماني لفئات وافدة حديثاً، كطبقة العمال. على هذا النحو فقدَ البرلمان - ذلك الاختراع الليبرالي الذي يُنَاط به أن يعكس على نحو مباشر إرادة الشعب - قيمته الإدماجية، لا سيما في دولة ينتقد شعبها التجانس السياسي ويعاني من النزاعات الداخلية، «فأزمة النظام البرلماني والمؤسسات البرلمانية تخرج في الحقيقة من رحم ظروف الديمقراطية الجماهيرية الحديثة»^(٢٥).

(٢٢) (المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٣).

(٢٣) (شميت، ٢٠٠٨، ص ٥٢).

(٢٤) (المصدر نفسه، ص ٥٣).

(٢٥) (المصدر نفسه، ص ١٢٥).

والأهم أن واقع البرلمانية، إذ يرث مشكلات الديمقراطية الواقعية، يبقى أقرب إلى التعارض مع فكرة الديمقراطية التي «تستند منطقيًا إلى سلسلة من التطابقات. وإلى هذه السلسلة ينتمي تطابق المحكوم والحاكم، تطابق العاهل والرعية، تطابق فاعل سلطة الدولة ومفعولها، وتطابق الشعب مع ممثليه في البرلمان، تطابق الدولة والكتلة السكانية الناجبة الراهنة، تطابق الدولة والقانون، وأخيرًا تطابق ما هو كميّ (الأكثرية العددية أو الإجماع) مع ما هو نوعي (عدالة القوانين)»^(٢٦). وفي المحصلة يريد شميت تكريس فصل البرلمانية عن الديمقراطية بمعناها الراديكالي، فلقد كان لمؤسسة البرلمان لدى نشوئها في بدايات القرن التاسع عشر وظيفة متعينة في الحدّ من التمثيل الملكي السيادي على المجتمع بتمثيل آخر يعكس تعدد وتباين الفئات والمصالح الاجتماعية في المؤسسة البرلمانية، التي كانت تفلح في التوحد في وجه عدوها: الملك. أما الآن وبعد زوال الملكية ومشروعية التمثيل الملكي، فإن الدولة باتت تعهد بكامل سيادتها للبرلمان المزهو بشرعيته الديمقراطية. هذا ما يُطلق عليه شميت مسمى «الدولة الكلية» أي المدججة على نحو ديمقراطي كامل بالمجتمع وقضاياه، والعاجزة عن الحياد تجاهه وتجاه تناقضاته، فإما أن تعكس الدولة الكلية اضطراع الفئات الاجتماعية المصلحية ومتورطة فيها، أو أن تعكس لحظة سياسية شعبية جمعية وعابرة لكل ما هو جزئي وفردى. وعند شميت أن البرلمان، كمنتج برجوازي-ليبرالي، يعجز عن تمثيل الشعب إلا على أساس من المفاهيم الليبرالية، أي بوصف هذا الشعب مجموعة من الأفراد المتذرّرين والمنظمين - وفق مصالحهم الفردية - في جماعات مصلحية يمكن تمثيلها برلمانيًا والتقريب فيما بينها بالنقاش. إنه لا يخفى وراءه دولة كلية واهنة باتت فريسة للمصالح الحزبية الجزئية فحسب، بل إن ديمقراطيته محدودة ومنقوصة؛

إذ ليس في وسعه - لأسباب تخص شرعية وجوده - أن يقبل بوجود الشعب كجماعة ذات رؤية وهوية سياسية متحددة وإرادة موحدة سلفاً تتمثل في شخص دكتاتور، وتُفصح عن نفسها على نحو قراراني دكتاتوري. غير أن هذا هو شكل الديمقراطية الحقّة الذي يرنو إليه شमित، والذي يتعين العمل على جعله ممكناً، وذلك «بحسب الحجاب الليبرالي عن الديمقراطية وتحليلها من شوائبها الليبرالية. فعلى هذا النحو فقط يمكن بعث الوحدة السياسية في الشعب الألماني من جديد»^(٢٧). ديمقراطية شमित راديكالية وجماهيرية، تتوسل الاستفتاء والتفويض لتنتهي إلى الدكتاتورية. هذا ليس تشخيصاً سليماً يجريه قارئ ناقد لأعمال شमित، بل نتيجة يصرّح بها شमित نفسه، وأعيانها لها (وما عليها؟)؛ «الدكتاتورية ضدّ للنقاش»^(٢٨) فقط، يقول شमित، وليست عكساً للديمقراطية على الإطلاق، فهذه الأخيرة - بناء على مناقشته - «تستطيع أن تكون موجودة من دون وجود ما يعرف اليوم باسم النظام البرلماني، ويستطيع هذا أن يكون موجوداً من دون وجود الديمقراطية؛ والدكتاتورية ليست نقيضة حاسمة للديمقراطية إلا بمقدار ما تكون هذه مناقضة لتلك»^(٢٩).

إذن، لا يشبه التمثيل السياسي الديمقراطي لدى شमित التمثيل البرلماني للأفراد وممتلكاتهم ومصالحهم، أي أسيانهم، ولا هو أيضاً تمثيل للإلهي المتعالي عن العالم المادي، كما كان الأمر في الكنيسة الرومية، أو حتى في الملكيات المطلقة. ومع ذلك، فإن ما يقصده شमित هو أن الدولة ككيان سياسي لشعب ما يُنَاط بها تمثيل بُعد مفارق يتجاوز المادي والمتوفر، أو تجسيد ما هو بحكمه أو الذي ينسب إليه ما ينسب إلى المفارق، وهو ما يُلفيه شमित في الوجودي. في نظرية

(27) (Schmitt, 1928, S. 202).

(28) (Schmitt, 1922, S. 67).

الدستور يصف شملت الوجودي على نحو يطابق ما كان وصفه بالمفارق في الكاثوليكية الرومية والشكل السياسي، فيقول: «التمثيل ليس عملية معيارية، ليس آلية ولا إجراء، إنما هو شيءٌ وجوديٌّ. التمثيل يعني استحضار موجود غيبي وجعله جلياً بمعونة موجود حاضر وعام. ويكمن ديبالكتيك هذا المفهوم في افتراض غياب اللامرئي، واستحضاره في آن معاً. غير أنه ليس لهذا التمثيل أن يحدث مع أي ضرب من ضروب الموجودات، بل هو يفترض نوعاً خاصاً منها. فكل ما هو ميت أو ناقص القيمة أو عديمها، كل ما هو دنيء القدر لا يمكن أن يُمثَّل؛ إذ تعوزه نوعية وجودية مكثفة تكون أهلاً لأن تنبثق إلى العلن، أهلاً للوجود. إن كلمات من قبيل العظمة والسمو والجلالة والمجد والكرامة والشرف ترمي إلى تسمية النوعي في موجود مكثف وقابل للتمثيل. أما الأشياء والمصالح الخاصة وكل ما يخدم المصالح الخاصة فيمكن أن يُتاب عنه؛ [...] أما في التمثيل فإن ضرباً أسمى من الموجودات يُنقل إلى حيز الظواهر الملموسة. إن فكرة التمثيل تقوم على أن شعباً ذا وجودٍ سياسيٍّ هو يتمتع بصنف من الوجود الأكنف والأشد والأسمى مما تملكه مجموعة من الناس تعيش معاً بشكل ما في إطار وجود طبيعي. أما إذا سقط معنى الوجود السياسي، وغدا الناس يؤثرون جوانب أخرى من وجودهم، فإنه بذلك لن يعود ثمة مكان لمفهوم كمفهوم التمثيل»^(٣٠). من هذا يتضح أن شملت يبنّي مفهومه عن التمثيل السياسي على أساس لحظة معنى مفارقة لقوانين العالم المادي الرتيب، ينعتها بالوجودية، وهو ما يتضمن فهماً للوجود الإنساني أوسع من الفهم الذي يمكن أن يترافق مع افتراض عالم مكثف بذاته، أو مع عمليات «نزع السجر عن العالم» ونتائجها، أو ما يصفه شملت نفسه بـ«عصر التحييدات ونزع السياسة»، وهو عنوان محاضراته الشهيرة المتضمنة في هذا الكتاب. إننا هنا إزاء فرضية اللاهوت

السياسي الأعمق، أي فرضية العَلَمنة التي مفادها أن المسار المديد والجارف لإبطال اللاهوت عن عالمنا لم ولن يمسّ الطابع اللاهوتي للبنية النسقية لمفاهيم نظرية الدولة الحديثة؛ إنه تشابه بنيوي بين مفاهيم المؤسستين السياسية واللاهوتية، ناتج عن تشابه في آلية عملهما، تشابه لا يعزوه شملت في نهاية الأمر إلى الأساس اللاهوتي في حياة البشر سوى لأن اللاهوت يعكس بصدق البنية الوجودية-الإيمانية لكيونة الإنسان، البنية التي تنجلي واقعياً في صيغتها السياسية^(٣١)، وهو ما تغفله الليبرالية إغفالاً كاملاً حينما تحاول اختزال القرار السياسي-الوجودي بحسبة اقتصادية من جهة، وبانصياع لمتطلبات النقاش من جهة ثانية.

ليست العلمنة في جوهرها أكثر من عملية نقل الإيمان الإنساني من الحيز اللاهوتي إلى أحياز أخرى، وليست العلمانية التي نحيها اليوم كرقية عامة للعالم حصيلة قطيعة جذرية مع الإيمان الديني الغيبي كما يدعي لنفسه، بل هي إبدال للمضامين الإيمانية بحيث باتت تتعلق بعالمنا المباشر؛ إذ إنه «من الممكن أن يتحول ما هو في اعتبار الإنسان مرجعية مطلقة وأخيرة، وأن يُستبدل بالله عوامل أخرى أرضية وديوية. هذا ما أسميه علمنة»^(٣٢). غير أن هذا لم يمسّ علاقة الإنسان الإيمانية بهذه المضامين في شيء، ولا الوظيفة السوسولوجية الحاسمة لهذا البعد الوجودي^(٣٣) كذلك، ففي نهاية الأمر تتأسس جميع أفكار الإنسان وأفعاله في لحظة إيمانية ما، فضلاً عن أن جميع مفاهيمه ومؤسساته تكتسب

(٣١) النموذج الحجاجي الذي يربط بين الوجودي والإيماني مأخوذ بحذافيه من كريكتارد، غير أن أصالة شملت تكمن هنا في نقل هذا النموذج إلى الحيز السياسي-الاجمعي، وهو ما عرف لاحقاً بـ «الوجودانية السياسية».

(32) (Schmitt, 1925, S. 18-19).

(٣٣) (بشارة، ٢٠١٥، ص ٧٣٥-٧٣٦).

معقوليتها ومشروعيتها من مسلمات روحية خارج المعقولة والمشروعية، يؤمن بها الإنسان في لحظة تاريخية ويفهم وجوده من خلالها بحيث تُمسي مصدر شكل حياته ونظامها. هذا البعد العصي على قواعد عقلانية الوسائل الفيزية يدعو شमित في بعض المواضع بالميثافيزيقا، ويزعم أنه سمة حتمية للوجود الإنساني لا يمكن تجنبه؛ إذ «إن فكر كل إنسان وإحساسه يتسم حتمًا بطابع ميثافيزيقي ما؛ الميثافيزيقا شيء لا بد منه، كما أنها لا تزول من حياة الإنسان إذا ما كفَّ عن التفكير بها»⁽³⁴⁾. من ناحية، يبدو شमित مطمئنًا إلى استحالة إبطال هذه اللحظة اللاعقلانية-الوجودية، مهما تمادت ادعاءات الحداثة الليبرالية بعقلنة شكل الحياة وبجعل شؤونها تسير بتلقائية دون الحاجة لأي قرار. غير أنه، ومن ناحية ثانية، يبدي قلقًا واضحًا إزاء عمليات إبدال المضامين الوجودية، أو ما يدعو به «تعاقب الحقول المركزية» على الروح الأوروبية، العملية التي يرصد مسارها الغائي نحو المزيد من تحييد الحقول المركزية عن كل رؤيوية، وكذلك المزيد من نزع السياسة عن حياة البشرية الأوروبية في عصر التحييدات ونزع السياسة. إن تغول عمليات العلمنة على هذا النحو الليبرالي وتسيد مفاهيم الفردانية لا يعني بأي حال من الأحوال تلاشي السياسة من حياة الإنسان بقدر ما يعني تلاشي القرار السياسي العام، ومعه الشكل السياسي، أي الدولة، وفشلها في تحقيق وظيفتها الأساسية الكامنة في احتكار السيادة والعنف. بالنسبة إلى شमित ليس هناك ما هو أشرُّ من الحرب الأهلية التي كان قد عايشها في مطلع عهد فايمر عن قرب، أو تناهش الدولة والمجتمع من قبل قوى داخلية تتزَيَّزُ أحزاب تحت قبة البرلمان.

(34) (Schmitt, 1925, S. 18 - 19).

بيد أنه لا يزال ثمة متسع لمجابهة هذا المصير البائس الذي يتهدد الشعوب الأوروبية، وفي صدارتها الشعب الألماني، جراء توجهات نُخبه الليبرالية التفكيكية والمعادية لأي صيغة ملزمة في الحياة العامة. لقد أدت عمليات الدمقرطة إلى مطابقة الدولتي بالاجتماعي، وفتحت أبواب السياسة للناس على تنوع رؤاهم، غير أن نتيجة تكريس الديمقراطية على شكل الدولة لا يبدو أنها قد حُسمت بعد بشكل نهائي، بقي سؤال معلق حول ماهية ما يجب أن يتمثل سياسيًا في الدولة، أهو الفرد البرجوازي الحساب الذي يسخر الدولة لصالحه، أم الفكرة المركزية في نظام روجي-اجتماعي عام، أيًا يكن مفادها، أي الفكرة التي يعي الشعب نفسه ويحقق تجانسه السياسي بإيمانه بها واعتناقها وجوديًا، الفكرة التي تحصل الدولة - حينما تمثلها - على تفويض ديمقراطي وجودي يفوق كل تقييد قانوني وضعي أو طبيعي يمكنها من القرار السياسي في حالة الاستثناء، أي من خارج القانون، لكن لأجله. ولئن كان نمط الحياة البرجوازي وما يواكبه من ترسانة مفاهيم قد تركز اجتماعيًا وأرخبى بظلاله الثقيلة على تطور شكل الدولة في أوروبا، فإن ثمة ما يراهن شमित على أهليته لأن يكون الظهير الاجتماعي للدولة السيدة التي يجبها، ألا وهو «الأسطورة القومية»^(٣٥) الألمانية القادرة على رص صفوف الألمان خلف دولتهم التي لم يعد

(٣٥) يؤكد استخدام شमित تسمية الأساطير (Mythen) أمرين: فمن ناحية، لم تعد الأفكار والتصورات السياسية من حيث هي أساطير تتوفر على قيمة الصواب والخطأ العقلانية (قيمة الحقيقة). بيد أن شमित ينسب من ناحية ثانية، سائرًا في ذلك على خطى جورج سوريل، قيمة إيجابية إلى الأسطورة بوصفها صادرة عن «أعماق غرائز الحياة»، وتزود من يتبناها بالشجاعة والعزم اللازمين لاتخاذ القرار الأخلاقي وتلبية ما يتطلبه. التعبئة السياسية للجماعة من البشر وظيفة أساسية للأسطورة، وهي بهذا المعنى تكتسب طاقتها من قدرتها على رسم صورة للأخر الغريب، أي العدو الذي يهدد الجماعة وجوديًا. يشاطر شमित سوريل تبخيسه للمثل الليبرالية لإنكارها العداء وعجزها التعبوي، لكنه يخالفه في إكباره لأساطير =

يقودها برلمان يتشظى بأحزابه، بل شخص واحد تتمثل فيه هذه الأسطورة بصورة دقيقة واحدة، وهو تمثيل لا يعرف معايير شكلية أو شرعية، ولا قيّدًا أو شرطًا، وإنما ينبثق عن ثقة وجودية تجعله مطلق الصلاحيات واقعيًا. عن كيفية حصول تمثيل وجودي لـ «إرادة الشعب» كهذا، يقول شميت في النظرية الدستورية: «عبر الصيحات البسيطة بالقبول أو الرفض، عبر ترديد التحية أو الإسقاط، عبر التهليل لقائد أو لمقترح، والاحتاف للملك أو شخص آخر، أو السكوت أو المهمة كتعبير عن الرفض»^(٣٦).

في هذا السياق يمكن قراءة مفهوم السياسي بوصفه المحاولة الأشد جذرية لترتيب العلاقة بين الديمقراطية والسيادة الجذريتين في إطار فكري جديد يُهاهي مفهومًا بين السياسي والوجودي. ينجز شميت هذه المماهة بفضل فرضية تحتم نَوسان السياسي بين مفهومي العدو والصديق، بينما يكون لهذا التمييز، كما يقول شميت، «معنى التدليل على مستوى شدة اتصال أو انفصال ما، تلاقٍ أو تفارق ما» (م. س. ص ٢٧). والاصطفاف السياسي بين البشر إلى أعداء وأصدقاء هو من نوعية خاصة تميّزه عن غيره من الاصطفافات؛ ذلك أنه ليس له مضمون خاص، بل يمكن له أن يستمد مضمونه من حقول العمل والفكر الإنسانيين الأخرى، من الاقتصاد أو من الثقافة والأخلاق والدين، ليجعل منها أساسًا للعداء والصداقة. إذن، فإن السياسي لدى شميت هو تسييس عبثي تاريخيًا لمضامين يمكن استجلاهما من أي حقْل، وليس هناك ما لا يمكن أن

= الماركسية، ويذهب إلى أن الأسطورة القومية تبقى أفعل وأمضى تعبيرًا من الأساطير الاشتراكية-الماركسية. صهر هذين العنصرين في روسيا، أي الأسطورة الاشتراكية بعدوها البرجوازي من ناحية والأسطورة السلافية بعدوها الأوروبي-الغربي من ناحية أخرى، هو المهمة التي استطاع لينين إنجازها ومرتد نجاح الثورة البلشفية (1) (Schmitt, 1988).
(36) (Schmitt, 1970, S. 243-244).

يكون في نهاية المطاف سياسياً» (م. س. ص ٣٨). غير أن التمييز المفهومي بين العدو والصديق يعكس اصطفاً واقعياً في حياة البشر يسمو على غيره من الاصطفافات على نحو حاسم بأنه ذو طابع وجودي بالنسبة إلى المصطفين؛ ذلك أن «العدو هو جماعة من الناس، تحمل بالضرورة إمكانية القتال الواقعية في مقابل جماعة أخرى حالها كذلك» (م. س. ص ٢٩). ليس ثمة سبب عقلائي عام لهذا العداء بالضرورة، ولا يمكن لأحد اكتناه هذه الحالة ومتطلباتها سوى من يشعر بتهدد وجوده، أي «عند المشاركة الوجودية. وحدهم المشاركون فعلياً في حالة النزاع القصوى يمكنهم أن يكتنوه، أي أن يقرر كل طرف منهم بنفسه ما إذا كانت مغايرة الغريب في حالة النزاع القائمة تحديداً تعني نفي نوع الوجود الخاص، وإذا ما توجب - بناء على ذلك - رد هذا الغريب أو قتاله حفاظاً على النوعية الوجودية الخاصة للحياة» (م. س. ص ٢٧). وبناءً على ذلك، فإن جديد شमित هنا أن الدولة لم تعد تمثل الحقل المركزي في حياة شعب فحسب، كما بدا من مقاطع أوردناها لشमित أعلاه، كما أن هذا الحقل المركزي لم يعد يستمد مركزيته من توّضعه مقابل حقول أخرى فقط، بل من قيمته الوجودية القصوى التي لا تتبين وتبرز إلا في حالات قصوى كذلك، أي حالات الحرب والنزاع الفيزيائي. إن الحقل المركزي هو نوع الوجود الخاص الذي يتعين الأعداء بنيتهم فيه، أما الدولة فهي تمثل هذا الحقل في شدته الوجودية، ومن يصطف على أساسه في كيان سياسي واحد ضد أعدائه. لم حاججات شमित في مفهوم السياسي وظيفة توطيد التأسيس الوجودي لما هو سياسي على نحو يضمن للأخير - متخذاً شكل دولة ديمقراطية ودكتاتورية في آن واحد - مطلق السيادة في تشكيل الحياة العامة والخاصة، خوض الحروب الداخلية لحفظ السلام والخارجية لحفظ النوعية الوجودية الخاصة، أي «إمكانية طلب جهوزية أبناء الشعب للموت، ولقتل المصطفين إلى جهة العدو» (م. س. ص ٤٦).

كل هذه السمات التي ينسبها شملت إلى قوام مفهوم الدولة، لا يمكن أن تتحقق إلى بتحقيق شرط توفر اصطفااف العدو-الصديق الوجودي الطابع والمنطوي بالضرورة على إمكانية تحوله إلى حرب. إن السياسي، إذا ما عُرِّفَ على هذا النحو، هو ما يسبق الدولة مفهوميًا، فإما أن يضمن كيانها، أو يستبدل به شكلاً آخر أو يقود إلى انهياره، وهي احتمالات تتقرر بواقع الاستقطاب الذي يعيشه المجتمع. على هذا النحو يعارض شملت التعريفات الراجعة في نظريات قانون الدولة الألمانية والفرنسية لما هو سياسي والتي تنطلق بأسرها من وجود بديهي لسلطة الدولة خارج دائرة المسألة العلمية. قد تكون السياسة هي «السعي من أجل المشاركة في السلطة، أو من أجل التأثير في توزيع السلطة، سواء كان ذلك بين الدول أو كان بين مجموعات مختلفة داخل الدولة التي تضمها» (م. س. ص ٢١، الحاشية رقم ٢)، كما يرى ماكس فيبر، غير أن هذا التعريف يربط السياسة بالدولة، ويطن تدييًا لمسألة السيادة واحتكارها دوليًا. أما أشكلة هذه الحقيقة المفهومية - في أعقاب تخلخل احتكار الدولة للسيادة واقعياً - فستفضي إلى ضرورة ردّ الدولة إلى مستوى شعبي ووجودي، إنه عند شملت السياسي فحسب! هذه هي خلفية أطروحة الفصل الأول من مفهوم السياسي: «يفترض مفهوم الدولة مفهوم السياسي» (م. س. ص ٢٠) والتي نالت شهرة واسعة بسبب أثرها الصادم والمستفز لتقليد نظري راسخ في نظريات القانون وقانون الدولة.

لم تكن مشكلة التمثيل الديمقراطي إلا واحدة من المشكلات والقضايا التي يعرض مفهوم السياسي حلاً جذرياً لها. على أن هذا المفهوم واسع الشهرة لا يحمل بين طياته طاقة لاهوتية شمولية فحسب، كما أن إمكانيات استثماره تتجاوز رؤى شملت السياسية ومآربه في العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين. ولا يتوقف الأمر على الخصوبة التحليلية

التي يتضمنها تصور شملت عن السياسي والتي باتت الآن تنال اعترافاً علمياً عاماً في الفلسفة السياسية وعلم القانون والتاريخ، فضلاً عن اهتمام الإثنولوجيا والدراسات الثقافية المستجد بها. شملت نفسه استثمر مفهومه عن السياسي في أعماله بعد هزيمة ألمانيا النازية بطرق جديدة ومتنوعة، كما أنه ما فتئ يستخدمه لفهم ظواهر سياسية تاريخية أو معاصرة، مدرجاً إياه في إطار تأويل تشاؤمي عام مستمد من لاهوت التاريخ. العلمنة والبرلة والفردنة تدهورٌ وانحطاط، وأشبهه بسقوط الإنسان من السماء. الحرية صنو للخطيئة، وتمكين للشر في العالم. والدولة - التي دافع شملت ما استطاع عن سماتها الألوهية - كانت بمثابة الإله الأخير المرتجى منه كبح دياكتيك الحرية، وتكذيب إعلان نيتشه «لقد مات الله! يبقى الله ميتاً! ونحن الذين قتلناه»^(٣٧). لكن الدولة وما تمثله قد ماتت فعلاً، «لا يجوز تبذير كلمة واحدة إضافية بعد الآن بهذا الصدد» (م. س. ص ١٠).



ولعله يجدر بنا هنا وضع خطاطة عن تركيبة الكتاب وهيكل محتاجته وتسلسل محاوره، بحيث تصلح أن تكون مرشداً عاماً للقارئ العربي الذي لا ينطبق عليه ما يفترضه شملت بقارئة الألماني أو الأوروبي. لمحة كهذه يمكنها أن تخفف من ارتباك وخيرة قد تلزمان عن اختلاف الخلفيات والذاكرات الثقافية، لا سيما أن نصّ شملت يعج بالإشارات والتنويعات ويتوسل التلميح والإلماع.

- المقدمة: بخصوص المسار الجديد للفكر الشميتي بعد الحرب، وطريقة رصده وتقييمه لأشكال السلطة السياسية في هذه المرحلة، تعطي المقدمة التي كتبها شملت لطبعة عام ١٩٦٣ لمحة مكثفة تتيح التعرف إلى مفهوم السياسي

في بيئته الجديدة، بيئة ما بعد الدولة، بيئة الحرب الباردة بين قطبين لا يعرفان للحدود السياسية السيادية أي معنى، وبيئة صعود نجم المقاتل الشعبي «البارتيزان» الذي يزدري كل المفاهيم الكلاسيكية. كل هذه الظواهر السياسية هي حصيلة اصطفاف العدو-الصديق بعد أن تفتت شكل الدولة الذي استوعبه لقرون. يحاول شميت أن يلهي قارئه عن مقاصده الأصلية من كتابه الذي ألفه في حمة حربه على جمهورية فايمر التي انتهت إلى وصول النازيين إلى السلطة. تفتقد المقدمة إلى أي مراجعة للموقف وتبعاته، وتوهم بأن قضية الكتاب تقبع بالكامل في علم القانون الدولي الذي مازال متمسكًا بمفاهيم قانونية تفترض سيادة الدول على أراضيها من دون أن يدرك ما حلّ من تغيير في بنية العالم السياسيّة.

١. **الدولتي والسياسي**، تقتصر وظيفة هذا الفصل على الدفاع عن الفصل بين الدولتي والسياسي المتضمن في الجملة الافتتاحية، وذلك بناء على شواهد عديدة من النقاشات المتعلقة بالقانون الفرنسي والألماني. لا يرد في الفصل دفاع عن معنى اشتراط الدولتي للسياسي، بل عدم تطابقهما فحسب. غير أن الملاحظة الطويلة التي تذيّل هذا الفصل تسلط الضوء على تحولات واقع الدولة ومفهومها منذ القرن الثامن عشر على ضوء ديمقرتها، كما أنها تساعد على فهم الإشكالية التاريخية للدولة كما تصورها شميت وأجلاها في مؤلفات أخرى له.

٢. **تمييز العدو والصديق كمعيار للسياسي**، في هذا الفصل يُقدّم شميت على أولى خطوات عاججته، فيضع تمييز العدو-الصديق معيارًا للسياسي أسوة بمعايير الاقتصادي والجمالي والأخلاقي، غير أنه يسارع إلى إبراز الطابع

الوجودي لهذا التمييز، الذي يجعله عصيًا على أي تجريد أو تعميم أو تقييد معرفي أو معياري.

٣. الحرب كتمظهر للعداء: يتناول هذا الفصل أربعة محاور حاسمة، هي أولاً: تمييز مفهوم العدو العام عن الخصم الخاص، وكذلك تأصيل هذا التمييز عند اليونانيين وفي المسيحية بما يُبعد عن الأخيرة تهمة اللاسياسية. ثانياً: التمييز بين مستويين من الظاهرة السياسية، أولهما هو المستوى الدولي الذي يمثل تمييز العدو-الصديق على نحو حصري، وثانيهما هو مستوى السياسة الداخلية الذي يتضمن كل التقابلات والسجلات داخل الدولة والمحظور عليها التحول إلى عداوات عنيفة؛ الحرب الأهلية هي فشل هذا الخطر. وثالثاً: الربط بين اصطفااف العدو-الصديق والحرب بصفتها إمكانية واقعية كامنة بالضرورة في التمييز السياسي، من حيث كونها حالة الاستثناء التي يتحدد على أساسها كل رتبة ومعياري. ورابعاً: عبثية أي محتوى فكري يكون أساساً لاصطفااف البشر إلى أعداء وأصدقاء، فالعداء قد يعود إلى تباين مصالح اقتصادية أو عقائد دينية أو رؤى أخلاقية؛ ليس ثمة ما يحتم تحول أحد حقول الحياة الإنسانية إلى سبب للعداء، فهذه مسألة تاريخية متغيرة دون أي غائية، غير أنه يبقى في حوزتنا معيار لوصف تحول أحد هذه الحقول إلى الحقل السياسي، أي رصد تسيّسه، إنه معيار الاستعداد للحرب في سبيل الحفاظ على مضمون هذا الحقل.

٤. الدولة كشكل للكيان السياسي وطعن التعددانية بها: سيادة الدولة هي ما ينافح عنه شملت في هذا الفصل في وجه نقابين فرنسيين وتعددانيين أنكلوسكسونيين ممن بشّروا بإسقاط السيادة عن مؤسسة الدولة ونزع أية إلزامية في علاقتها بالفرد. يفند شملت أطروحات التعددانية مرة على نحو مفهومي صرف، ومرة أخرى بمناقشة مثال علاقة بسمارك بالكنيسة

الكاثوليكية والاشتراكيين، لينتهي إلى أن «حقّ الحرب» هو العلامة السيادية الفارقة الحاسمة في يد الدولة.

٥. **القرار إزاء الحرب والعدو:** حق الحرب هو ما يتناوله هذا الفصل، سواء كان ضد عدو خارجي أو ضد عدو داخلي في جوف الدولة ذاتها. فضلاً عن اللوحة التاريخية بخصوص حق إعلان العدو في العصور القديمة والوسطى والحديثة، يبيّن شमित أن لا شيء آخر سوى اللحظة الوجودية يقدر على منح حق الحرب للدولة وما يترتب عليه من حق تصرف الدولة بأرواح مواطنيها. كذلك ينبري شमित لنقاش الوجه الآخر لمقولاته الوجودية، فالعدالة في عمومية معناها ليست من مفاهيم الحرب، ولا يعني استعمالها سوى التحزب في الحرب إلى أحد الأطراف. كما أن التوجه الدولي لحظر الحروب يعاني من تناقضات داخله، فضلاً عن شبهة خدمته لقوى عالمية معينة.

٦. **ليس العالم كياناً سياسياً، بل كونهً سياسيّ متعدّد:** في خطوة أولى يفند شमित الإمكانية المفهومية لتصور كهذا، فتحوّل العالم إلى كيان واحد يعني بالضرورة سقوط صفة السياسيّ عنه. كذلك يشكك شमित بالنوايا المختبئة خلف أفكار كونية كهذه عموماً، ومنظمات تتبنى رؤى كهذه كعصبة الأمم التي تتناقض بنيتها الواقعية مع أيديولوجيتها. يبقى أن يدحض شमित إمكانية نزع السياسة - ومعها سلطة الكيانات السياسية - كلياً عن الكوكب، بتحويله إلى كيان واحد اقتصادي أو تقاني أو خلافة لا يشوبه أي استقطاب عدائي. إذن، السؤال الذي ينتهي إليه شमित في هذا الفصل يتعلق ببيان إمكانية أو امتناع يوطوبيا عالم خالٍ من الاصطفافات والتكتلات ومنزوع السياسة بحيث لا يبقى فيه أي معنى وضرورة للسلطة. إن عالمًا بلا سلطة هو عالم «الحالة الطبيعية»، حيث تسود الحرية بين البشر الذين تتوسم فيهم هذه اليوطوبيا

خيرًا. الربط بين حرية الإنسان وخيره هو الفرضية الأنثروبولوجية لأصحاب التصورات الليبرالية، وهذه الفرضية ليست إلا إحدى الإجابات الممكنة على السؤال الأنثروبولوجي الأساسي الذي لا يسع أي نظرية سياسية تجنبه: ماذا سيصنع الناس بحريتهم؟

٧. مقارنة أنثروبولوجية للتظلمات السياسية: هل سيميل الناس للمشрам للخير إذا باتوا أحرارًا يعيشون على سجيّتهم، لا تضبطهم سلطة خارجهم؟ لا يعتقد شميت بإمكانية تقديم إجابات قاطعة عن هذا السؤال، غير أنه يستبعد في الوقت نفسه القدرة على تشييد نظرية سياسية جذرية من دون تكهن أو عقيدة ما إزاء طبيعة الإنسان. عقيدة الخطيئة الأصلية المسيحية هي الرؤية التي يتمثلها شميت كإجابة عن هذا السؤال، غير أنه يدعمها هنا بتظلمات أنثروبولوجية-فلسفية حديثة هذه المرة تعود إلى الألماني المعاصر لشميت هيلموت بلسنر (Helmut Plessner). فمنه يقتبس شميت تعريف الإنسان كـ «سؤال مفتوح» أو كـ «كائن يفارق ذاته»، كائن مبهم وقابل لكل شيء، وهو ما يقرنه بصفة «الخطورة» التي لا تعني إلا المعادل الحديث لصفة «الشر» الساذجة في التصور اللاهوتي المسيحي. في هذا التعريف يجد شميت ضالته، أي استحالة استبعاد إمكانية العداء، وما يترتب عليه من اصطفاقات بين البشر وأشكال السلطة المنبثقة منها، وهو ما يعني تقويض يوطوبيا وحدة العالم بالكامل. كذلك يورد شميت في هذا الفصل ملاحظة عن هيغل تلقي الضوء على قراءته المركبة لهذا الفيلسوف، وأخرى قصيرة عن ميكافلي الذي ما انفك يقدره، ليهامي لاحقًا اعتراله في مسقط رأسه بمنفى ميكافيلي.

٨. نزاع السياسة عبر قطبية الأخلاق والاقتصاد: يمكن للقارئ أن يعثر في صفحات هذا الفصل على عينة تمثيلية لنموذج النقد المتبع من قبل شميت في

هجومه على الليبرالية. فهو يبدأ بتشريح البنية المفهومية لها، مبينًا كيف تمسخ هذه المنظومة الميتافيزيقية كل المفاهيم السياسية الأصلية، ومن ثمَّ يتنقل إلى مقارنة بين جملة الوعود التي قطعتها الليبرالية على نفسها في مراحل تطورها الأولى وبين ما آلت إليه الأمور جراء استثناء هذه المفاهيم وسيطرتها على السياسة والقانون الدوليين. وفي لمحة تاريخية يعرض شميت تاريخ تلاحق مفهوم الأخلاق الذي يسمُّ القرن الثامن عشر مع مفهوم الاقتصاد الناشئ في القرن التاسع عشر، مستشهدًا بكتّاب وفلاسفة من أمثال كونستان وماركس، وكذلك أبنهايمر في بدايات القرن العشرين.

- عصر التحديدات ونزع السياسة : على امتداد ١٦ صفحة لا أكثر «تتجرأ هذه المحاضرة على إلقاء نظرة فلسفية-تاريخية على العصور الأوروبية الحديثة»^(٣٨) يقول أحد شارحي مفهوم السياسي، يبدو أن شميت أراد من نشرها إلى جانب نصِّ مفهوم السياسي للقارئ أن يخطو خطوة إضافية من النظري إلى العملي، وأن يستثمر المعالجة النظرية لمفهوم السياسي في سياق محاولة مزدوجة، يؤول فيها التاريخ الحديث لأوروبا، ويرسم لها خطى المستقبل. ولن يخفى على القارئ التأويل التشاؤمي لمسار الحداثة الأوروبية، من جهة أنه تدهور وانحطاط - وهو ما سيتزيأ بعد سنوات زياً لاهوتياً أوضح - وإن كان ختام المحاضرة يشي بمراهنة شميت على حدث أو معركة توقف هذا التدهور وتعيد تنظيم الحياة كما تريد الجماهير، وليس كما يريد أسياذ المال والاقتصاد. تقدم المحاضرة كذلك تطبيقاً عملياً لنظرية الحقول المركزية وتسيّسها على التاريخ الأوروبي، وهي نظرية يمكن عدها من آثار شميت الباقية وأحد أهم أسباب

جاذبيته المعاصرة، خصوصاً ممن كانوا من قبل يتوسلون الماركسية ويقدمون الاقتصادي على السياسي.

- **الملحق الأول:** يتطرق شमित هنا إلى المعاني الممكنة للحيداد السياسي ويسلط الضوء على ما يرفضه من الحيداد بمعناه الليبرالي، كما أنه يجلي ضرباً من معاني الحيداد يرضيه ولا يتعارض مع سيادة الدولة، بل يصدر عنها.

- **الملحق الثاني:** وهو أكبر الملحقات الثلاثة وأكثرها تركيبياً، وفيه يعالج شमित مفهومَي الحرب والعداء مقابل السلم والصدقة. فضلاً عن الجانب الاشتقاقي لبعض هذه الكلمات الذي يستعين به شमित لتنظيم العلاقة بينها، يتضمن هذا النصّ تحليلاً مفهوماً مجرداً، وآخر نقدياً لمفاهيم القانون الدولي الحديث، التي تقصر فهمهما للحرب على الفعل الفيزيائي وتؤثم من يبادر إليه، بينما تبقى فيها حالة ما بين السلم والحرب بمثابة حالة سلم؛ لأنها ليست حرباً.

- **الملحق الثالث:** وهو - بطابعه القانوني البحت - يبرز إمكانيات للقانون الدولي والقانون بين الدول توافقت مع، أو حتى انبنت على، واقع سيادة الدول الحصينة.

- **الإشارات:** وهي تتعلق بالخبرات والنقاشات والتطورات التي شهدتها مفهوم السياسي أو فكر شमित عمومًا حتى إصدار هذه الطبعة عام ١٩٦٣. ولعل اثنتين من هذه الإشارات تستحقان قراءة معمقة، وهما: الإشارة بخصوص (ص ٥٤) والأخرى المتعلقة بالصفحات (٥٩-٦٦)، حيث يضع لنا شमित خطاطة لقراءته الشهيرة لتوماس هوبز، مرفقاً إياها بـ «بلورة - هوبز»، حيث يتضح أن المفارق بقي حاضرًا لديه، وإنها بات يؤول من قبل الدولة، وليس الكنيسة.

ليس ثمة ضرورة لوضع كشف مصطلح للنص العربي لمفهوم السياسي، وهي العادة التي درجت إزاء ترجمة الكلاسيكيات الغربية. رغم كثافته الشديدة والتداعي الفكري المرهق فيه، فإن نصّ شملت سلس لغويًا ولا يتوسل لغة اصطلاحية خاصة، كما أنه يتجنب الكلمات والجمل المركبة، وهما الظاهرتان اللتان تتيحها اللغة الألمانية ويُعتمد عليهما عادة في النصوص العلمية، كما أنهما مما يتحمل قسطًا من مسؤولية المشقة الخاصة المرتبطة بالترجمة من الألمانية إلى العربية. هذه السياسة التي اتبعها شملت في الكتابة هي ما شجعني على قراري في ألا أُقيّم ترجمتي على تفكيك الصياغة الألمانية وإعادة تركيبها على نحو يتسق مع ذائقة القارئ العربي الأسلوبية، لقد سعيت إلى نقل أشكال الصياغة والسبك الموجودة في النصّ الألماني إلى العربية بحدود ما بدائي أنه مقبول لدى القارئ العربي، الذي لا أعتقد أن الوفاء الكامل لذائقه سيكون وفاءً له. كذلك وجدت تسويغًا آخر لقراري هذا يكمن في أن مفهوم السياسي هو من الأعمال الكلاسيكية، أي إنه ليس كتاب رأيٍ فحسب، بل وثيقة تاريخية وشاهد على عصر تجدر محاولة نقل روحه ما أمكن.

ومع ذلك، يجدر هنا التنويه إلى اللاحقة «انية» التي اعتمدتها وعمتها على ترجمة كل كلمة تنتهي باللاحقة (-ismus) التي تماثل (-ism) في الإنكليزية. في كثير من الترجمات تُترجم هذه اللاحقة اختزالًا باللاحقة العربية «ية»، وهي عادة ما تُستخدم للدلالة على اللاحقة الألمانية (-ität)، والإنكليزية (-ity)، علمًا أن اللاحقة الأخيرة تشير إلى سمة من سمات الشيء، بينما تشير الأولى إلى رؤية أو مذهب أو انحياز لدى الإنسان عادة. وهكذا نقول عن ماركس إنه ماركسي (من مادة)، وعن هيجل إنه مثالي (من مثال)، وعن شملت إنه قراراني (من قرار) ودولتاني (من دولة). ومقابل اللاحقة «وية» التي باتت تستخدم

هذه الأيام انحزت إلى اللاحقة «انية»؛ لاعتقادي بأنها أقدم في العربية، كما نعهدا في مصطلح «العقلانية».

ختامًا، يبقى أن أوجّه كلمة شكر لمجموعة من الأصدقاء الذين كان لهم أيادٍ بيضاء على إتمام نقل هذا الكتاب الصغير إلى العربية: لِكَمي اللحم وغسان المصري على أحاديث ومشورات وسّعت من أفق إدراكي لشميت وأسئلته، ولوضاح الشيخ محمود وخالد صاغية وعلياء كرامي على عونهم لي في إيضاح معاني عبارات ترد بالفرنسية والإنكليزية، ولِسباستيان دَام على مساعدتي في فهم عبارات شميت اللاتينية، ولجوليا تيكة على جهدها الجهد معي لأجل فكّ بعض طلاسم النصّ الألماني، ولصوفيا ماي على إطلاعي على كيفية قراءة شميت في مجالات الدراسات الثقافية والإثنولوجية الحديثة. وأخيرًا، أخصّ موريس عايق بشكر مضاعف على ما زودني به من من ملاحظات نقدية ثاقبة أثناء ترجمتي للنصّ والكتابة عنه، وامتنانًا على لَفْتِهِ انتباهي إلى شميت قبل سنوات.

سومر المير محمود

برلين

يوليو ٢٠١٧

المراجع

- Mehring, R. (Hrsg.). (2003). *Carl Schmitt: Der Begriff Des Politischen: Ein Kooperativer Kommentar*. Berlin: Akad.-Verl.
- Quaritsch, H. (Hrsg.). (1988). *Complexio oppositorum : Über Carl Schmitt*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1922). *Politische Theologie*. München : Duncker & Humbolt.
- Schmitt, C. (1923). *Römischer Katholizismus und politische Form*. Hellerau: Hegner.
- Schmitt, C. (1925). *Politische Romantik*. München: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1928). Der bürgerliche Rechtsstaat. *Abendland. Deutsche Monatshefte für europäische Kultur, Politik und Wirtschaft*, 7 (3. Jg), S. 201 – 203.
- Schmitt, C. (1970 (1)). *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1970). *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Hombolt.
- Schmitt, C. (1988 (1)). Die politische Theorie des Mythos. In *Positionen und Begriffe im Kampf um Waimar - Genf - Versaille (1923 - 1939)* (Vierte, korrigierte Auflage Ausg., S. 11-21). Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1988). *Positionen und Begriffe, im Kampf mit Weimar ? Genf ? Versailles 1923-1939*. Berlin: Duncker & Humblot.
- عزمي بشارة. (٢٠١٥). الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني، المجلد الأول. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- كارل شميت. (٢٠٠٨). أزمة البرلمانات. بغداد، أربيل، بيروت: دراسات عراقية.
- مصطفى الحداد. (٢٠١٣). كارل شميت ونقد الليبرالية. تحرير علي عبود المحمداوي، الفلسفة الغربية المعاصرة: صناعة العقل الغربي من مركزية الحدائة إلى التشفير المزدوج (المجلد الثاني، الصفحات ٨٨٥-٩٣٢). دار الزمان - منشورات الاختلاف - منشورات ضفاف.
- نيتشه. (٢٠٠١). العلم الجذل. بيروت: دار المنتخب العربي.

مفهوم السياسيّ

نصّ عام ١٩٣٢، مع مقدّمة وثلاثة ملاحق

لذكرى صديقي أوغوست شيتست من ميونخ،

الذي سقط في الهجوم على مينكيلول (*)

في ٢٨ آب/أغسطس ١٩١٧

(*) (Muncelul) قرية في إقليم فرنشبا (Vrancea) شرق رومانيا، سيطر عليها فيلق الألب الألماني بعد هجوم شنه على القوات الروسية الموجودة هناك في أواخر الحرب العالمية الأولى. وأوغوست شيتست كان زميل شमित في الخدمة العسكرية في ميونخ. (المترجم)

مقدمة طبعة ١٩٦٣

«يرى أرسطو أن كثيرًا من الناس يتكلمون ويفكرون
بحكمة، وهو يشاطرهم حكمتهم حين يقول إن
الصداقة والحرب هما سببًا العمار والدمار»

تاريخ تسليه (Cillierchronik S. 72). مقتبس عن:
Otto Brunner, *Land und Herrschaft*, 1939,
يتصدّر فصل: Politik und Fehdewesen

تتضمن هذه الطبعة الجديدة لمفهوم السياسي النص الكامل كما صدر
عام ١٩٣٢ دون أي تغيير. في الخاتمة التي ذيلت هذا الإصدار أبرزت الطابع
التعليمي الصارم للنص، وشددت على أن كل ما يرد فيه إزاء مفهوم السياسي
يُنَاط به «جلاء نظري لمشكلة هائلة»، بكلمات أخرى: يُفترض به أن يضع إطارًا
لأسئلة قانونية معينة، بغية ترتيب موضوعة مضطربة وتنظيم توضّح مفاهيمها.
إننا حيال عمل لا يبدأ بتحديدات جوهرية فوق الزمان، بل بمعايير تكفل ألا
يغيب عن بالنا الموضوع والحالة. يتعلق الأمر هنا أساسًا بالعلاقة بين مفاهيم:

الدولتي والسياسي من ناحية، والحرب والعدو من ناحية أخرى، وبتوضعها بعضها إزاء بعض، بغية تمييز المضمون المعرفي لهذا الحقل المفهومي.

التحدي

تغير حدود حقل السياسي باستمرار وفقاً لتغير الطاقات والقوى التي تتصل ببعضها البعض أو تنفصل طلباً للغلبة. انطلاقاً من الدولة-المدينة القديمة (Polis)، وضع أرسطو محدّدات للسياسة تختلف تماماً عما فهمه منها لاحقاً مدرسي القرون الوسطى (Scholastiker)، رغم تبني الأخير الصياغات الأرسطية بحرفيتها. فما كان يدور في خاطر المدرسي هو التضاد بين الروحي-الكنسي من ناحية، والسياسي-الدنيوي من ناحية أخرى؛ أي علاقة التوتر بين نسقين متعيّنين. وعندما انهار الكيان الكنسي في غرب أوروبا في القرن السادس عشر وذوت وخذته السياسية جراء الحرب الأهلية الدينية-المسيحية، كان يُطلق على أولئك القانونيين في فرنسا الذين دافعوا عن الدولة - من حيث هي كيان حيادي أعلى في غمار حرب الإخوة بين الطوائف - تسمية «السياسيين» (politiques). وقد كان جان بودان (Jean Bodin)، أبو القانون الدولي والدولي الأوروبي، نموذجاً جلياً لهؤلاء السياسيين.

حتى وقت قريب، عاش الجانب الأوروبي من البشرية عصرًا انطبعت مفاهيمه القانونية بطابع الدولة مفترضة وجودها بداهة. أما الآن فنحن نعيش نهاية عصر الدول والدولتية. لا يجوز تبذير كلمة واحدة إضافية بعد الآن بهذا الصدد. ومع انقضاء هذا العصر اندثر أيضًا البناء العلوي المؤلف من مفاهيم متصلة بالدولة، والذي سهرت على تشييده علوم القانون الدولي والدولي المركزي-الأوروبي طوال أربعة قرون. ما يحدث الآن هو أنه، وبينما تُخلع هذه الدولة عن عرشها - من حيث هي نموذج للكيان السياسي وحامل لأكثر

الاحتكارات إدهاشًا، أي احتكار القرار السياسي، وكذلك من حيث هي دُرّة الصيغة الأوروبية والعقلانية الغربية -، لا يزال المرء يحتفظ بمفاهيمها، وذلك حتى بصفتها مفاهيم كلاسيكية أيضًا. حقًا لقد باتت كلمة كلاسيكي اليوم تحمل معنيين في أكثر الأحيان، ولها وقع متناقض، إن لم نقل: منير للسخرية^(*).

بالفعل كان هناك عصر لم يكن من اللغوفيه مماهةً الدولتي بالسياسي؛ ذلك أن الدولة الأوروبية الحديثة قد نجحت في تحقيق أمر نادر الحدوث: بَسْط السلام داخلها واستبعاد مفهوم العداء من جوفها، من حيث هو مفهوم قانوني. لقد حالف النجاح هذه الدولة في إلغاء نظام الثأر (Fehde) كمؤسسة قانونية قروسطية^(**)، ووضع حدٍّ للحرب الأهلية الدينية في القرنين السادس والسابع عشر، التي خاضها طرفاها مقتنعين بأنها حرب عادلة بامتياز، وكذلك في فرض «الاستقرار والأمن والنظام» على أراضيها. هذه العبارة الأخيرة، أي «الاستقرار والأمن والنظام»، هي ذاتها تعريف الشرطة كما هو معروف. داخل دول كهذه لا يكون ثمة سياسة، بل شرطة فحسب، إلا إذا كنا سنعتبر مكائد البلاط والتنافسات ومحاولات التمرد وانشقاقات الساخطين، قصارى القول:

(*) المعنيان اللذان تحملهما كلمة «كلاسيكي» وفق شملت هما: القدامة والتقليد من ناحية، والرسوخ والمرجعية من ناحية أخرى. وهكذا يمكن فهم السخرية التي يستشعرها في الكلمة عندما تنعت بها مفاهيم الدولتي المنقضية. (المترجم)

(**) وفد نظام الثأر إلى أوروبا مع القبائل الجرمانية التي استوطنت المناطق الأكثر دفئًا وفككت الإمبراطورية الرومانية. وبموجبه يقتض المتعدّي عليه من المعتدي مباشرة وفق أعراف وتقاليد، بعيدًا عن المرجعية السياسية العليا. حتى بزوغ العصور الحديثة كانت تقاليد الثأر معمولاً بها في النظام الإقطاعي، قبل أن يتم اجتثاثه فعليًا من قِبَل أجهزة الدولة الحديثة. قانونيًا كان الملك الألماني ماكسيميليان الأول (Maximilian I.)، الذي توجَّح لاحقًا قيصرًا على الإمبراطورية الرومانية المقدسة، أول من ألغى على نحو نهائي شرعية أي ثأر في إطار قراره الشهير المعروف بـ «السلام العام الأبدي» (Ewiger Landfriede) في ٧ آب/ أغسطس ١٤٩٥، والذي يعتبر عتبةً فاصلةً بين العصور الوسطى والحديثة. (المترجم)

١١ «الاضطرابات»، سنعتبرها سياسة. وبالطبع لن يجوز استخدام كلمة السياسة بهذا المعنى، ولن يكون النقاش حول صحة هذا الاستخدام أو خطئه سوى خلاف حول كلمات. في كل الأحوال ينبغي التنبيه إلى أن كلمتي «السياسة» (Politik) و«الشرطة» (Polizei) مشتقتان من كلمة الدولة-المدينة اليونانية (Polis). السياسة بمعناها الكبير، أي كسياسة عليا، كانت في العصر الدولتي السياسة الخارجية فحسب، والتي كانت تمارسها دولة سيّدة بما هي كذلك إزاء دول أخرى تتمتع أيضًا بسيادة مُعترف بها من الدولة الأولى، وذلك بأن تتخذ بنفسها القرار بشأن الصداقة معها، أو العداء أو الحياد.

لكن ما هو الكلاسيكي في نموذج من هذا النوع لكيان سياسيٍّ مَوْحَدٍ نحو داخله بفرضه السلام فيه، وكذلك نحو خارجه بتعامله مع الكيانات السيّدة الأخرى بوصفه سيّدًا أيضًا؟ يكمن الكلاسيكي في هذا النموذج في إمكانية إجراء تمييزات واضحة وقطعية. الخارج والداخل، الحرب والسلام، العسكري والمدني في أثناء الحرب، الانحياز والحياد: كل هذه أشياء مُتميّزة، ولا يُخلط بعضها ببعض عن عَمْد. كذلك في الحرب فإن طرفيها يتمتعان بوضع قانوني واضح، حيث يُعترف بالعدو في الحرب - وفق مفاهيم القانون الدولي - كدولة سيّدة نظيرة. في هذا القانون الدولي يتضمّن الاعترافُ بدولة ما، طالما حافظت هذه على مضمونها، الاعترافَ بحقّ الحرب، وهو ما يتضمّن الاعترافَ بها كعدوٍ قانوني. للعدو أيضًا صفة قانونية، فهو ليس مجرمًا. من الممكن إذن زَرْبُ الحرب (*) وَحْدُها بتقييدات القانون الدولي، كما يمكن إنهاؤها باتفاق سلام

(*) يستخدم شملت كلمة (Hegung) لوصف ظاهرة قوننة الحرب في إطار القانون الدولي الأوروبي، وهي كلمة غير مألوفة في هذا السياق، تعني في استعمالها غير الاصطلاحي: الحماية والعناية بالحيوانات أو النباتات من جهة، والحدّ والتقييد والتسوير من جهة أخرى، وهو ما رأيتُ له معادلًا في جذر «زَرْبَ». ويشي هذا اللفظ الألماني الذي اختاره شملت برفضه =

يتضمن مرسوم عفوي في أحد بنوده. على هذا النحو فقط يمكن التمييز الواضح بين السلم والحرب والحياد النظيف غير الملتبس.

إن زُرب الحرب ورَسَمَ حدود واضحة لها ينطوي على جعل العداء نسبيًا. وتنسب من هذا النوع يمثل تقدمًا كبيرًا بالمعنى الإنساني. ليس من السهل حقًا إنجاز تنسب كهذا، فالبشر يشقُّ عليهم ألا يروا أعداءهم كمجرمين. في كل الأحوال كان القانون الدولي الأوروبي قد نجح في هذه الخطوة بخصوص الحرب البرية بين الدول. أما كيفية نجاح الدول الأخرى التي لا تعرف في تاريخها سوى الحروب الاستعمارية والأهلية، فيبقى سؤالًا يجب عنه المستقبل. بالمعنى الإنساني ليس ثمة أيُّ تقدُّم في استبعاد الحرب المقيّدة بالقانون الدولي ١٢ بذريعة رجعتها وإجراميتها، ولا في إطلاق العنان - باسم «الحرب العادلة» - للعداوات العرقية أو الطبقية «الثورية» التي لا تستطيع التمييز بين العدو والمجرم، كما أنها لا تريده.

مثّلت الدولة والسيادة الأرضية التي قام عليها ما توصّل إليه القانون الدولي حتى الآن من تحديدات للحرب والعداء. والحال أن حربًا تُخاض وفقًا لقواعد القانون الدولي الأوروبي فيها من الحسّ القانوني والمتبادل - وأيضًا من الإجراءات القانونية و«الفعل القانوني» كما كان يقال - أكثر من تلك المحاكمات الصورية المسيرة من قبل أصحاب السلطة الحديشين، والهادفة إلى التدمير الأخلاقي والفيزيائي للعدو السياسي. من يريد هدم هذه التمييزات

= للمفاهيم الليبرالية المنطوية على يوطوبيا عالم خالٍ من الحروب، ومن ثم من الدول أيضًا، ذلك أن توجهًا كهذا لا يستبعد الحرب عامة، إنما يحرّرها من «زربية» الدولة لتغدو البشرية متورطة في استقطابات واصطفافات وحروب كونية أبعد عن الإنسانية من الحروب بين الدول. كذلك فإن ظاهرة المقاتل الشعبي «البارتيزان»، والتي يمر شعبيت على ذكرها في هذه المقدمة ما هي إلا نتيجة للاستغناء عن الدولة كزربية للسياسة والحرب. (المترجم)

الكلاسيكية والتقييدات المبنية عليها للحرب بين الدول (الدولية)، عليه أن يدرك فداحة ما تقترب يدها. لقد أدرك هذا ثوريون محترفون مثل لينين (Wladimir Iljitsch Lenin) وماو تسي تونغ (Mao Zedong)، بينما عجز عن ذلك بعض القانونيين المحترفين حتى الآن، إن هؤلاء الأخيرين لم يلاحظوا قط كيف يمكن للمفاهيم الكلاسيكية التراثية المخصصة للحرب المزروية أن تُستعمل كسلاح في الحرب الثورية، يوظفها المرء أحياناً من دون أن يقيّد حريته وأن يلزم نفسه باعتراف متبادل.

هذا هو واقعنا. إن حالة مرتبكة كهذه، حالة بينية بين النظام والفوضى، بين السلم والحرب، تطرح أسئلة مقلقة ومستحقة، كما أنها تتضمن تحدّيات حقيقية (Herausforderung). تحمل هذه الكلمة الألمانية معنى التحدي (Challenge) ومعنى الاستفزاز في آن معاً.

محاولة إجابة

إن نصّ مفهوم السياسي هو بمثابة محاولة لإيفاء هذه الأسئلة الجديدة جواباً، ولعدم التقليل من شأن هذا التحدي وذلك الاستفزاز. ولئن كانت محاضرتي عن هوغو برويس 1939 Hugo Preuß وأبحاثي *Die Hüter der Verfassung* 1931 (حامى الدستور) و1932 *Legalität und Legitimität* (الشرعية والمشروعية)، تعالج إشكالية القانون الدستوري الجديدة داخل الدولة، فإن ١٣ قضايا نظرية الدولة تلتقي في هذا النصّ مع قضايا القانون الدولي. لا تتوقف المعالجة عند نظرية الدولة التعددانية - التي كانت مجهولة تماماً في ألمانيا آنذاك -، بل تمتد إلى عصبة الأمم الجنيقية. هذا النصّ يتصدى لتحدي حالة الـ «ما بين بين»، ويخاطب بالدرجة الأولى دستورين وقانونيين دوليين.

تقول الجملة الافتتاحية مثلاً: «يفترض مفهومُ الدولتي مفهومَ السياسيّ»، لكن من سيفهم فرضية مَصُوغة على هذا النحو من التجريد؟ لا أزال حتى الآن في ريبة من جدوى خيارى البدء بتجريد كهذا لا يبدو شفافاً على الإطلاق؛ ذلك أن الجملة الأولى غالباً ما تقرّر مصير النصّ. بيد أن هذا القول المفهومي والموجّه للخاصة لا يرد في المكان الخطأ؛ لأن ما فيه من طرح مستفز يوحى بطبيعة المتلقين الذين يتوجه إليهم، وأقصد هنا العارفين بالقانون الأوروبي العام (Jus publicum Europaeum) (*)، بتاريخه وإشكاليته الراهنة. فقط بالنظر إلى هؤلاء المتلقين ستغدو خاتمة النصّ ذات معنى؛ لأنها تُبرز مساعيه لـ «جلاء مشكلة هائلة»، وكذلك طابعه التعليمي الصارم.

ولعله يفترض بتقرير عن أصداء النصّ داخل حقل متلقيه، أن يأخذ نصوصاً لاحقة له في اعتباره تقوم بإكمال هذه المقاربة لمفهوم السياسيّ وتتغيّأ اكتمال جلاء الأمر. من هذه الأعمال محاضرة *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegs begriff* 1938 (التحول إلى مفهوم حرب مميّز) وكتاب *Nomos der Erde* 1950 (ناموس الأرض). كما يفترض بتقرير كهذا أن يشمل تطوّر الرؤى بخصوص الجريمة السياسية واللجوء السياسيّ، وقابلية الأفعال السياسية للخضوع للقانون، وكذلك الإجابات ذات الشكل القانوني على الأسئلة السياسية. وربما يجب عليه كذلك أن يعالج السؤال الأساسي بصدد المحاكمات

(*) يعود هذا المصطلح إلى يواخيم هاغيمير (Joachim Hagemeyer)، الذي كتب سلسلة من التقارير صدرت بين عامي ١٦٧٧ و ١٦٨٠ قارن فيها بين البلدان الأوروبية من حيث قانونها العام. أعاد شميث إحياء هذا المصطلح على حساب المصطلح السائد (Le droit public de l'Europe)، فاصداً به، بخلاف هاينغيمير، القانونَ الناظم لعلاقات الدول الأوروبية بعضها البعض، كما عُرف اعتباراً من القرن السادس عشر. أما المعالجة النسقية لظاهرة القانون الأوروبي العام، فنجدها في كتابه ناموس الأرض. ومنذ سقوط جدار برلين استُخدم المصطلح من جديد للدلالة على النظام القانوني الأوروبي الناشئ في إطار الاتحاد الأوروبي. (المترجم)

١٤ القانونية، وأقصد هنا أن يتضمن بحثاً يبيّن إلى أي حدّ تؤثر المحاكمة القانونية - عبر ذاتها كمحاكمة - في مادتها وموضوعها وتحوّله إلى طبيعة أخرى. كل هذا يتجاوز بكثير إطار هذه المقدمة التي لا يسعنا فيها إلا الإشارة إليه بوصفه مهمة. وحتى قضية العالم ككيان سياسي - وليس كياناً تقنياً واقتصادياً فحسب - قد ينبغي إدراجها بين القضايا السالف ذكرها. غير أنني أرغب أن أسمي من بين آراء كثيرة عن النصّ مقالين في القانون الدولي يناقشان نصّي على نحو نقدي ورافض دون أن يتعدا عن لبّ الموضوع، وهما الرؤيتان اللتان نشرهما الأستاذ هانس فيهربرغ (Hans Wehberg)، جنيف، في مجلته *Friedenswarte* (مرقب السلم) في عامي ١٩٤١ و ١٩٥١. ولأن هذا النصّ عن مفهوم السياسي يعالج مادةً تاريخيةً - حاله في ذلك حال كل مناقشة قانونية لمفاهيم متعينة -؛ فهو يتوجه كذلك إلى المؤرخين، وبالدرجة الأولى إلى العارفين بعصر الدولة الأوروبية، والدارسين للانتقال من كيان الثأر القروسطي إلى الدول السيدة على مساحة من الأرض، وما اقترن به من تمايز الدولة عن المجتمع. وهنا يجدر ذكر اسم المؤرخ الكبير أوتو برونر (Otto Brunner)، الذي يتضمن عمله الرائد *Land und Herrschaft* 1939 (البرّ والسيادة) تصديقاً تاريخياً للمعيار الذي وضعته إزاء السياسي. كما أنه يلقي الضوء على نصّي الصغير؛ إذ يصفه بأنه «ذروة» تطور نظرية مصلحة الدولة. وفي الوقت ذاته يعترض برونر نقدياً على إعلانه لمنزلة العدو على حساب الصديق، وعلى جعل العدو السّلم المفهوم الإيجابي الحقيقي للسياسي.

عبر نعتيه بـ«الذروة» تتم إحالة النصّ إلى العصر الإمبريالي، ويوصّف كاتبه بأنه نسخة باهتة من ماكس فيبر (Max Weber). غير أن علاقة مفاهيمي بمفاهيم نظرية القانون الدولتي والدولي الإمبريالي النمطي تتضح بشكل كافٍ في الحاشية (رقم ٢ ص ٢١) التي تعالج مُتتجاً نمطياً لهذا العصر. أما

الاتهام بتبديء وتسييق مزعوم لمفهوم العدو على مفهوم الصديق، فهو اتهام شائع عمومًا ونمطي يجهل أصحابه أن كل حركة داخل مفهوم قانوني تنبثق بالضرورة الديالكتيكية عن النفي والسلب. سواء في الحياة القانونية أو في النظرية القانونية، لا يمكن اعتبار الاشتغال على النفي «تبديئًا» للمنفي على الإطلاق. عند نفي القانون فقط تصير المحاكمة ممكنة، من حيث هي فعل قانوني. كذلك لا تتفعل العقوبة وقانون العقوبات بحدوث فعل عمومًا، بل بحدوث ارتكاب. لكن هل هذا فعلاً فهم «إيجابي» للمخالفة والارتكاب، هل هذا «تبديء» للجريمة؟

لكن، وبصرف النظر عن ذلك، سيهتم المؤرخ، الذي لا يعني له التاريخ ما مضى من الزمان فحسب، بذلك التحدي الراهن والمتعين أمام مناقشتنا لما هو سياسي، وأقصد تلك الحالة البينية المضطربة التي تتوسط المفاهيم القانونية الكلاسيكية من جهة، والثورية من جهة أخرى، وهو لن يسيء فهم معنى أجوبتنا على هذا التحدي. إن تطور الحرب والعدو الذي بدأ عام ١٩٣٩ آل إلى ضروب من الحروب جديدة وأبعد أثرًا، وإلى مفاهيم سلامٍ مبيلة بالكامل، وإلى الحروب الشعبية والثورية الحديثة. كيف يمكن للمرء معالجة كل هذا نظريًا إذا ما استبعدت من الوعي العلمي تلك الحقيقة البسيطة؛ حقيقة أن ثمة عداءً بين البشر؟ لن يكون بوسعنا التعمق في مناقشة هذه الأسئلة هنا، بيد أنه يحذر التذكير بأن التحدي الذي حاولنا مجابهته لا يزال موجودًا إلى الآن، بل إنه ازداد طاقة ونفاذًا على نحو مفاجئ. من الجدير بالذكر في هذا السياق أن الملحق الثاني الذي يعود إلى عام ١٩٣٨ يتضمن نظرة عامة عن علاقة مفهومي الحرب والعدو ببعضهما البعض.

مفهومُ السياسي لم يعالجه القانونيون والمؤرخون فحسب، بل اللاهوتيون والفلاسفة أيضًا. ولعلنا نحتاج على هذا الصعيد إلى تقرير نقدي على نحوٍ خاص يغطي هذه المداخلات ويعطي صورةً كاملة نوعًا ما عنها. بيد أنه تظهر في هذا الحقل صعوبات جديدة وغير مألوفة تتعلق بالفهم المتبادل، بحيث تستحيل تقريبًا التجلية الوافية للإشكالية المشتركة. لا تزال عبارة «ليصمت اللاهوتيون» (Silete theologi!) - التي وجَّهها قانونيٌ مختص بالقانون الدولي لللاهوتيين من المذهبين في مطلع عصر الدولة - محتفظةً بتأثيرها. إن التشظي الذي أصاب كيان البحث والتعليم في مجال العلوم الإنسانية، جراء توزيع المهام، أسفرَ عن بلبلة اللغة المشتركة. فيما يتعلّق بمفاهيم كالصديق والعدو بالذات، يكاد يستحيل تجنب فصل الاختصاصات (itio in partes).

مع نهاية العصر الدولتي كان القانونيون قد فقدوا إلى حدٍ بعيد تلك الثقة المزهوة بنفسها، التي عبّرت عن نفسها مع مطلع هذا العصر في عبارة «اصمتوا» (Silete!). الكثيرون منهم باتوا يطلبون العون والإغناء من الحقّ الطبيعي اللاهوتي - الأخلاقي، أو حتى من معايير قانونية عامة تصدر عن فلسفة القيمة. ولم تعد وضعانية القانون التي وسمت القرن التاسع عشر بكافية، كما أن إساءة الاستخدام الثورية لمفاهيم الشرعية الكلاسيكية بيّنة واضحةٌ وضوح الشمس. وفي مقابل اللاهوت والفلسفة من ناحية، والضبط التقني - الاجتماعي من ناحية أخرى، فإن القانوني المختص بالقانون العام يرى نفسه في منزلة وسطي دفاعية تسقط فيها الحصانة المحلية لموقفه، كما يتعرض المضمون المعرفي في تعاريفه للتهديد. لعل حالة مضطربة كهذه تكفي بذاتها لتسويغ طبعة جديدة من نصّ مفهوم السياسي الذي لم يعد متوفرًا منذ زمن بعيد؛ وذلك لإنقاذ وثيقة أصلية من عمليات الأسطرة المزيفة، واستعادة شهادة حقيقية عن تعييناته المعرفية الأصلية.

إننا لنجد الاهتمام الحق بالصياغة الأصلية الحرفية لمقولة ما أكثر بكثير في الحقول غير العلمية كالصحافة اليومية والفضاء الإعلامي العام. ففي هذه الحقول والميادين يُجَيَّر كل شيء خدمة لأهداف الاستهلاك السياسي والغايات اليومية للصراعات السياسية، بحيث يصبح الجلاء العلمي مسعىً سخيفاً. في هذه البيئة حُورَ تحديدٌ مفهوميٌّ حذر إلى شعار بدائي، أي إلى نظرية العدو-الصديق التي لا يعرفها المرء إلا عبر القيل والقال، ويحمل كل طرف مسؤوليتها للطرف المقابل. لا يقوى الكاتب هنا على فعل أي شيء سوى الحفاظ على أمن النصّ على نحو كامل بالقدر الممكن. كما ينبغي عليه بطبيعة الحال أن يدرك أنه لا يسيطر على تأثيرات أعماله وأصدائها. تلك النصوص القصيرة بالذات تختطّ لنفسها دروبها الخاصة، فيصير قَصْدُ المؤلف من هذه النصوص أمراً يحدده «ما يجنبه الغد» فحسب.

إكمال الإجابة

تدوم هذه الحالة التي انطلقنا منها دون أن يتم تذليل أي من تحدياتها، لا بل إن التناقض بين الاستخدام الرسمي للمفاهيم الكلاسيكية من ناحية، والواقع الفعلي للأهداف والمناهج الثورية العالمية من ناحية أخرى قد ازداد حِدَّةً. لا يجوز أن يتوقف التفكير في هذه التحديات، بل على العكس، يجب إكمال محاولة الإجابة عليها. كيف لذلك أن يحدث؟ لقد انقضى عصر الأنساق. عندما كان عصر الدُوليّة الأوروبية قبل ثلاثة قرون في طور الصعود نشأت أنساق فكرية بديعة. أما اليوم فلا يمكن النسج على المنوال نفسه. لا يسعنا اليوم أكثر من استعادة تاريخية تتفكّر في عصر «القانون الأوروبي العام» الكبير، وفي مفاهيمه عن الدولة والحرب والعدو الشرعي ضمن وعيها لنسقيتها. هذا ما سعيت إليه في كتابي (ناموس الأرض).

ثمة إمكانية أخرى معاكسة تمامًا، وهي القفز إلى الحكم الموجزة، بيد أن ذلك لا يجوز لي كعالم قانون. وهكذا لا يبقى لي سوى مخرج واحد من المعضلة بين النسق والحكمة الموجزة، يتمثل في إبقاء الظاهرة في حيز الاهتمام وقيد اختبار معيارية الأسئلة المتجددة التي تطرحها حالات جديدة مضطربة. بهذه الطريقة تتراكم المعارف المتنامية، الواحدة على الأخرى، وتنشأ مجموعة من الملاحق. لقد بات هناك الكثير من هذه الملاحق حتى الآن، بيد أن إثقال كاهل الطبعة الجديدة لنصّ يعود إلى عام ١٩٣٢ بها ليس عمليًا. وسيؤخذ بعين الاعتبار صنفٌ خاص بالكامل من هذه الملاحق التي تعطي فكرةً عامة عن العلاقات التي تصل بين مفاهيم حقل ما، فهي ترسم مسقطاً لحقل مفهومٍ يصوغ مفاهيمه بعضها بعضًا عبر توضعها في الحقل ذاته. إن نظرة عامة كهذه ستعود بنفعٍ خاص على الغاية التعليمية من هذا النص.

وبصفته وثيقة، كان لا بدّ من توفير نصّ عام ١٩٣٢، الذي يُعاد طبعه هنا بكامل عيوبه ومن دون أي تعديل. إن العيب الأساسي فيه يكمن في أن ضروريًا شتى من العدو - العدو التقليدي والحقيقي والمطلق - لم تميّز وتُفصل بعضها عن بعض بشكل كافٍ ودقيق. أدين للفرنسي جوليان فرويند (Julian Freund) من جامعة ستراسبورغ، والأمريكي جورج شواب (George Schwab) من جامعة كولومبيا؛ أدين لهما بفضل الإشارة إلى هذه الثغرة. تتواصل مناقشة المشكلة على نحو لا يعطّله شيء، وتحقق تقدمًا حقيقيًا في الوعي؛ ذلك أن طرائق الحروب الجديدة والمعاصرة تحمل على التفكير في ظاهرة العدا. في بحث مستقل عن نظرية البارتيزان - يصدر بالتزامن مع هذه الطبعة الجديدة - أظهرت هذا باستخدام مثال كثيف وراهن على نحو خاص. كما لنا في الحرب الباردة - كما تدعى - مثال صارخ ثانٍ على ذلك.

في الحروب الشعبية - كما تطورت بدءًا بالحرب اليابانية-الصينية منذ عام ١٩٣٢، مرورًا بالحرب العالمية الثانية، وصولًا إلى الهند الصينية وبلدان أخرى بعد عام ١٩٤٥ - تتحد عمليتان متعاكستان، نوعان مختلفان بالكامل من الحرب والعداء: المقاومة المحلية والدفاعية في جوهرها من ناحية، حيث يواجه شعبٌ بلدًا ما غزوًا غريبًا، والدعم والقيادة لهذه المقاومة من ناحية أخرى، واللذان يقدمهما طرف ثالث ذو مصلحة، يتمثل في قوى عدوانية على مستوى عالمي.

إن المقاتل الشعبي (Partisan) من حيث هو «نمط هامشي»، والذي لا يعني سوى «غير النظامي» وفق التحارب الكلاسيكي، بات الآن النمط -المفتاح في شئ الحروب الثورية العالمية، إن لم يكن النمط المركزي. للمرء أن يتذكر المبدأ الكلاسيكي الذي علّقت الجيوش الألمانية-الروسية عليه آمالها بالانتصار على الباريتزان: الجيش يقاتل العدو، أما الناهبون (Marodeure) فتكفل بهم الشرطة. كذلك الحال في النوع الحديث الآخر من الحرب الحالية، أي الحرب الباردة، حيث تنهار جميع المحاور المفهومية التي حملت إلى الآن النسق الموروث الحاد والزأرب للحزب. تسخر الحرب الباردة من جميع التمييزات الكلاسيكية بين الحرب والسلم والحياد، من السياسة والاقتصاد، العسكري والمدني، الجندي النظامي وغير النظامي. لكن تمييز العدو-الصديق يبقى خارج نطاق سخريتها، ففي اتساق هذا التمييز يكمن أصله وجوهره. لا عجب في أن تصحو كلمة «foe» الإنكليزية - بعد سبات طويل يربو على أربعة قرون- وتعود إلى حيز الاستخدام منذ عشرين سنة رفقة كلمة العدو (enemy) (*). لكن كيف يمكن إيقاف التأمل والتفكير في تمييز العدو-الصديق في عصر يُنتج السلاح النووي

(*) العدو الذي تصفه كلمة (enemy) الإنكليزية - والمشتقة من الكلمة اللاتينية (inimicus) أي «اللاصديق» - هو العدو الرسمي الذي يعترف به القانون الأوروبي العام. أما كلمة (foe) فتدلّ على العدو المكروه الذي لا ينظم العلاقة به أي قانون. (المترجم)

ويعفو فيه الحذرين الحرب والسلم؟ على أن المشكلة الكبرى هي في تطوير الحرب، وهذا إما أن يكون لعبة ساخرة، كتنظيم مبارزة للكلاب (dog fight) مثلاً، أو خداعاً للذات فارغاً من المعنى، إذا لم يرافقه تنسيب للعداء على صفتيه. لا يمكن لمقدمة طبعية جديدة لنص صغير يعود تاريخ نشوئه إلى ثلاثين عاماً مضت أن تتضمن معالجة مشيعة لهذه المشكلات وإكمالاً للنقص البين فيه. وهي كذلك لا يمكن أن تعوض عن كتاب يجب أن يُكتب من جديد. مقدمة كهذه عليها أن ترضي لنفسها ألا تتضمن سوى إشارات إلى الأسباب التي تفسر الاهتمام المتواصل بلا انقطاع بالنص، والتي دفعت إلى إعادة طباعته.

كارل شميت

آذار/ مارس ١٩٦٣

الدولتي والسياسي

يفترض مفهوم الدولة مفهوم السياسي. الدولة في استخدامنا اللغوي الدارج هي الوضعية السياسية لشعب منظم على أرض موحدة. لكن هذا ليس تعريفاً للدولة، بل تعيين أولي لها فحسب. وطالما أننا هنا بصدد ماهية السياسي، فإننا لسنا بحاجة إلى تعريف للدولة. يمكننا إذن وَضْعُ مسألة ماهية الدولة جانباً، سواء كانت هذه آلة أو متعضية، شخصاً أو مؤسسة، مجتمعاً أو جماعة، منشأة أو خلية نحل أو حتى سلسلة أولية من الإجراءات. كل هذه التعريفات والاستعارات تستبق موضوعها بالكثير من التأويل وحشو المعنى والتوضيح والإنشاء، مما يحول دون أن تكون منطلقاً لتقصّ جوهرية وبسيط. الدولة (Staat)، حسب معناها اللغوي وبوصفها ظاهرة تاريخية، هي وضعية من نوع خاص تميز شعباً ما، إنها بالأحرى الوضعية الحاسمة في الحالات المصيرية، وهو ما يُعليها على كل الوضعيات الفردية والجمعية الكثيرة الممكنة، وذلك بوصفها الوضعية (status) بإطلاق. لا يمكن قول أكثر من ذلك في البداية. أما سمات

هذا التصور - أي الوضعية والشعب - فهي تكتسب معناها عبر سمة أخرى تتعلق بمفهوم السياسي، كما أنها ستظل مبهمة ما بقي السياسي ملتبساً .

قلما يجد المرء تعريفاً واضحاً للسياسي. وغالباً ما تُستخدم كلمة السياسي على نحو سلبي في مقابل مفاهيم أخرى شتى، كطرف في أزواج من النفااض كالسياسة مقابل الاقتصاد والأخلاق والقانون، أو السياسة مقابل القانون المدني^(١) كما هي الحال في إطار القانون... إلخ. مع تقابلات سلبية كهذه، ذات طابع سجالي على الأرجح، يمكن التوصل - وبحسب السياق والحالة المحددة - إلى صيغة تمتلك قدرًا كافيًا من الوضوح، بيد أن هذا لن يكون تحديدًا للنوعي في السياسي. لقد درج عمومًا أن يُطبق، أو يُربط على الأقل، السياسي بالدولتي على نحو ما^(٢). لذا تبدو الدولة شيئًا سياسيًا، غير أن السياسي أيضًا سيبدو تبعًا لذلك شيئًا دولتيًا. وبذا نكون في حلقة مغلقة لا تنال رضى السائل.

(١) يختلط تقابل القانون والسياسة بسهولة مع تقابل القانون المدني والقانون العام. انظر مثلاً: (Bluntschli, Allgem. Staatsrecht I 1868, S. 219) «الملكية أحد مفاهيم القانون الخاص، وليست مفهومًا سياسيًا». برز المعنى السياسي لهذه النقيضة على نحو خاص في النقاشات التي دارت عامي ١٩٢٥ و ١٩٢٦ حول نزاع ملكية بيوتات الأمراء الذي حكموا في ألمانيا في الماضي؛ وكمثال على ذلك أورد عبارة من خطاب النائب ديترش (Dietrich) حيث يقول: (Reichstagssitzung vom 2. Dezember 1925, Berichte 4717) «فنحن لا نرى أننا بصدد قضايا في القانون المدني على الإطلاق. إنها مسائل سياسية فحسب». (استحسن ذلك الديمقراطيون واليساريون).

(٢) كذلك في تعريفات السياسي التي تجعل من مفهوم «السلطة» الملمح الأساسي، تبدو هذه السلطة غالبًا سلطة دولة، فمثلًا السياسة لدى ماكس فيبر (Max Weber) هي السعي من أجل المشاركة بالسلطة، أو من أجل التأثير في توزيع السلطة، سواء كان ذلك بين الدول أو كان بين مجموعات مختلفة داخل الدولة التي تضمها؛ أو هي «إدارة، أو التأثير الذي يُمارس في إدارة رابطة سياسية، والرابطة التي نقصدها اليوم هي الدولة». (Politik als Beruf, 2. Aufl., S. 7, 1926)؛ الترجمة العربية: (ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفها حرفة، ص ٢٦٢)، أو كما يقول في (Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, 1918, S. 51): =

وفي الأدبيات القانونية المتخصصة تردُّ تحديدات كثيرة من هذا النوع لما هو سياسي، والتي - طالما بقيت لا تُحمَّل معنى سياسياً- سجالياً - لا يمكن فهمها إلا من باب الفائدة الفنية- العملية في اتخاذ القرار القانوني والإداري في الحالات المتفرقة. وفي هذه الحال تستوفي هذه التحديدات معانيها على خلفية افتراض غير إشكالي لوجود دولة ما تتحرك هذه التحديدات في كنفها. وكمثال على ٢٢ هذه التحديدات تصلح تلك التشريعات والمواد التي نصادفها إزاء مفهوم «النادي السياسي» أو «التجمع السياسي» في إطار قانون التجمعات^(٣)، كما تجدر

= «جوهر السياسة، وهو ما سيتوجب التشديد عليه مرارًا، هو: الصراع، كسب الحلفاء والأتباع الطوعيين». يقول هـ. تريبل (Heinrich Triepel) (16, S. 1927, Staatsrecht und Politik): «حتى قبل عقود قليلة كان معنى السياسة ينحصر في نظرية الدولة فحسب... على هذا النحو عرّف فايتس [Waiz]، على سبيل المثال، السياسة بأنها المعالجة العلمية لعلاقات الدولة مع أخذ التطور التاريخي للدول عمومًا، وأوضاع الدولة وحاجاتها الراهنة بعين الاعتبار». ثم ينتقد تريبل، بحجج جيدة وذكية، مقاربة مدرسة غيرير-لاباند (Gerber-Labandsche Schule) التي تدعي لنفسها العلمية القانونية النقية من السياسة، وكذلك محاولة مواصلتها بعد الحرب العالمية الأولى على يد كلزن (Hans Kelsen). بيد أن تريبل لم يكن يدرك بعدُ المعنى السياسي لادعاء «النقاء من السياسي»، وذلك جراء تمسكه بمعادلة: السياسي = الدولتي.. والحقيقة أنها طريقة معتادة ومؤثرة على نحو فريد في ممارسة السياسة، كما سيتبيّن فيما يلي، أن ينسب المرء السياسة لعدوّ منزهًا نفسه عنها (بذريعة العلمية، العدالة، الموضوعية، الحياد... إلخ).

(٣) حسب المادة الثالثة، البند الأول من قانون الرايخ للتجمعات والروابط، المعتمد في ١٩ نيسان/إبريل ١٩٠٨، فإن التجمع السياسي هو «كل تجمع يتغيى التأثير في الشؤون السياسية». أما الشؤون السياسية فعادةً ما يُعنى بها في الواقع العملي الشؤون المتعلقة بصون أو تغيير تنظيم الدولة أو التأثير في وظيفتها أو وظيفة المؤسسات القانونية العامة الملحق بها. في هذه التعيينات، وأخرى شبيهة، تُدمج الشؤون السياسية والدولتية والعامة ببعضها البعض. وحتى عام ١٩٠٦ (حكم محكمة برلين العليا في ١٢ شباط/فبراير ١٩٠٦، 34-33, C. 31 Johow Band) كانت الممارسة العملية في بروسيا بموجب مرسوم ١٣ آذار/مارس ١٨٥٠ (Ges., S. 277) تعتبر سائر نشاطات الروابط الكنسية والدينية التي لا تتمتع بصفة قانونية، بما فيها حلقات القراءة الدينية، تعتبرها تأثيرًا في الشؤون العامة أو تعاطيها. بخصوص تطور هذه الممارسة =

الإشارة إلى أن قانون الإدارة الفرنسي سعى لإيجاد مفهوم الباعث السياسي (mobile politique) ليميز بمقتضاه بين أفعال الحكومة «السياسية» (actes de gouvernement) وأفعال الإدارة «السياسية» بحيث تتحرر الأولى من رقابة القانون الإداري^(٤).

= القانونية قارن: H. Geffcken, Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstand und politischer Verein nach preußischem Recht, Festschrift für E. Friedberg, 1908, S. 287 ff.). في الاعتراف القانوني ببلادولتيّة مسائل دينية وثقافية واجتماعية وغيرها ثمة إشارة مهمة جداً، بل حاسمة، إلى أن هنالك حقولاً معينة تشكل مجالاً لمصالح جماعات وتنظيمات ما ونفوذها، ولا تخضع للدولة وسلطانها. ويعني هذا في لغة القرن التاسع عشر: «المجتمع» يناظر «الدولة» مستقلاً عنها. وإذا تمسكت نظرية الدولة وعلم القانون، إضافة إلى طريقة الكلام السائدة، بتطابق السياسي والدولتي، فإن نتيجة ذلك (المستحيلة منطقياً، والمحتملة عملياً كما يبدو) هي أن كلّ ما هو «لادولتيّ»، وعليه كلّ ما هو «مجتمعي»، بموجب ما سبق، لاسيما! لكن هذا، في جانب منه، خطأ ماذج يقدم جملة مميزة من الإيضاحات لنظرية فيلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto) عن الرواسب والمشتقات (Traité de Sociologie générale، الطبعة الفرنسية 1917 und 1919, I, S. 450 f., II, S. 785 f.). وهو في جزء آخر، وفي اتصال يكاد لا يُلاحظ بالخطأ المشار إليه، وسيلة ذات نفع عدلي كبير، تكتيكية وشديدة التأثير في الصراع السياسي الداخلي مع الدولة القائمة وشكل نظامها.

(٤) (Jèze, Les principes généraux du droit administratif, I, 3. Aufl. 1925, S. 392) جيز (Gaston Jèze) هذا لا يرى في هذا التمييز سوى فرصة سياسية (opportunité politique). انظر أيضاً: R. Alibert, Le contrôle juridictionnel de l'administration, Paris (1926, S. 70 ff. وأبحاث أخرى عن هذا التمييز: Smend, Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform, Festschrift für Kahl, Tübingen 1923, S. 16. وكذلك: (Verfassung und Verfassungsrecht S. 103, 133, 154.) وكذلك التقارير ضمن منشورات (Institut International de Droit Public, 1930.) وكذلك تقارير كل من ر. لاون (R. Laun) وب. دويز (P. Duez). من تقرير دويز (S. 11) أقتبس تعريفاً لفعل الحكم السياسي (gouvernement acte de)، يمتاز بأهمية خاصة بالنسبة إلى معيار السياسي المقترح هنا (أي التوجه وفق العدو-الصديق)، وهو يعود إلى دوفور (Dufour) «أعظم بناءً نظرية فعل الحكم» في (Traité de Droit administratif appliqué, t. V, p. 128) =

والحال أن هذه التعيينات التي تتصدى لمستلزمات الممارسة القانونية تبحث ٢٣ في الأساس عن أداة عملية تفصل بها بين معطيات مختلفة تواجه الممارسة القانونية داخل دولة ما. وهي لا تهدف إلى تعريف عام للسياسي. ولذلك تواجه هذه التحديدات مشكلات لدى إحالاتها إلى الدولة، أو إلى الدولي، طالما بقي جائزاً افتراض الدولة ومؤسساتها كشيء بديهي وثابت. كذلك التعريفات العامة للسياسي، التي لا تتضمن سوى إحالات إلى الدولة، فهي تظل مفهومة وذات شرعية علمية ما بقيت الدولة كياناً متحدداً على نحو غير ملتبس في مقابل تلك الجماعات اللادولتية، وبذا اللامسياسية كذلك، وطالما ظلت الدولة محتكرة للسياسة. لقد كان هذا هو الحال عندما كانت الدولة (في

= حيث يقول «ما يجعل من فعل الحكم فعل حكم هو الهدف الذي يضره القائم بهذا الفعل. إن الفعل الذي يُتغنى منه الدفاع عن المجتمع - بذاته أو مشخصاً بالدولة - ضد أعدائه الداخليين والخارجيين، الظاهرين أو المختبئين، الحاليين أو المستقبليين، هو فعل الدولة». ثمة معنى آخر أضيف إلى معاني التمييز بين أفعال الإدارة البسيطة وأفعال الحكومة عندما ناقشت الجمعية الوطنية الفرنسية في حزيران/يونيو ١٨٥١ المسؤولية البرلمانية لرئيس الجمهورية وسعى الأخير إلى تسلم المسؤولية السياسية، أي مسؤولية أفعال الحكم ذاتها، قارن: (- Esmein, Nézard, Droit constitutionnel, 7. Aufl. I S. 234). ثمة تمييزات مشابهة شهدتها نقاش صلاحيات «وزارة العمل» تبعاً للمادة ٥٩، البند ٢، من الدستور البروسي بخصوص سؤال: هل يجوز لوزارة العمل أن تنجز الصفقات «الجارية» حصراً كصفقات سياسية؟، قارن: Stier-Somlo, ArchöffR. Bd. 9 (1925), S. 233; L. Waldecker, Kommentar zur Preuß. Verfassung, 2. Aufl. 1928, S. 167. ٢١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٢٥ (RGZ. 112, Anhang S. 5). بيد أنه في المحصلة يتم التخلي عن التمييز بين الصفقات الجارية (اللامسياسية) والأخرى (السياسية). يُنتقل من هذا التقابل بين الصفقات الجارية (الإدارية) والسياسية أ. شيفلر (A. Schäffler) في مقالته: Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft Bd. (1897). 53). أما كارل مانهايم في (Ideologie und Utopie, Bonn 1929, S. 71 f.). فيتبنى هذا التقابل بوصفه «نقطة علام». وللطبيعة ذاتها تنتمي تمييزات من قبيل: القانون (أو الشرع) هو سياسة مثبتة، والسياسة قانون (أو شرع) متحرك، الأول ثابت، والثاني حركة... إلخ.

٢٤ القرن الثامن عشر) لا تعترف بالمجتمع كَئِدْ، أو على الأقل (كما في ألمانيا في القرن التاسع عشر حتى مطلع القرن العشرين) عندما كانت تعتليه بوصفها سلطةً مستقرة متمايزة عنه.

وفي مقابل هذا كله تغدو المطابقة: الدوليّ = السياسيّ خاطئة ومضلّة بمقدار ما تتداخل الدولة بالمجتمع، وبمقدار ما تصير سائر الشؤون التي كانت من قبلُ دوليّة: اجتماعيّة، والعكس بالعكس أيضًا، أي بمقدار ما يصبح ما كان من قبلُ اجتماعيًا: دولتيًا. هذا ما سيحدث بالضرورة في أي كيان جمعي منظم على نحو ديمقراطي. عند ذلك تتوقف تلك المجالات والحقول التي كانت حتى الآن محايدة - كالدين والثقافة والتعليم والعلم - عن أن تكون محايدة، أي عن أن تكون لاسياسية ولادولتية. ومفهوم سجالي مقابل للتحديد ونزع السياسة عن حقول مهمّة يظهر مفهوم الدولة الكلية المعنية بكل حقول المجتمع والمسيطرة عليها - من حيث الإمكان على الأقل -، أي المفهوم الذي يُباهي الدولة بالمجتمع والذي فيه كل شيء سياسيّ، أقله من حيث الإمكان. وعليه، تفقد الإحالة إلى الدولة قدرتها على تأسيس معلّم مميز للسياسيّ.

ملاحظة شमित

يبدأ التطور من دولة القرن الثامن عشر المطلقة عبر دولة القرن التاسع عشر الحيادية (غير التدخلية) إلى دولة القرن العشرين الكلية، قارن: (vgl. Carl Schmitt, Der Hüter der Verfassung), (Tübingen 1931 S. 78-79). ويناط بالديمقراطية أن تتجاوز التمييز ونزع السياسة الواسمين للقرن التاسع عشر الليبرالي، وأن تزيل تقابل الدولة-المجتمع، وكل ما يتفق معها من تفريقات وتضادات كالتالية:

الديني (المذهبي) كضدّ للسياسي

الثقافي كضدّ للسياسي

الاقتصادي كضدّ للسياسي

القانوني..... كضد للسياسي

العلمي..... كضد للسياسي

وتقابلات أخرى كثيرة ذات طابع سجالي، أي سياسي أيضًا. لقد أدرك ذلك مفكرو القرن التاسع عشر الأعمق. ففي تأملات في تاريخ العالم ليعقوب بوركهاردت (Jacob Burckhardt) (عام ١٨٧٠ تقريباً) ترد الجملة التالية: «الديمقراطية هي رؤية للعالم متنوعة للغاية تنوع شرائح أتباعها، مؤلفة من ألف مصدر ومصدر، لكنها تنسجم في مسألة وحيدة، ففي نظرها لا يجوز لسلطة الدولة على الفرد أن تتضخم بما يكفي لكي تحمي الحدود بين الدولة والمجتمع. الديمقراطية تُنيط بالدولة كل ما لن يقوم المجتمع به. لكنها تريد أن تفتح كل شيء للحركة والنقاش، وأن تحتفظ لشرائح معينة بحق خاص في العمل والوجود المستقل». ومما لاحظته بوركهاردت بالمعية التناقض الداخلي بين الديمقراطية والدولة الدستورية الليبرالية: «يُنتظر من الدولة أن تكون تحققاً وتعبيراً عن الفكرة الثقافية لكل حزب من ناحية، وأن يقتصر دورها على أن تكون الشوب الخارجي للحياة البرجوازية من ناحية أخرى، وأن تمتلك قدرة كلية، ولكن عند الطلب فحسب! ينتظر أن تقوى الدولة على كل شيء دون أن يجوز لها شيء، وتحديدًا: دون أن يجوز لها أن تدافع عن شكلها أمام أية أزمة تهددها. وأخيرًا، يريد المرء من جديد أن يشارك في كل ممارسات السلطة. وهكذا يصبح شكل الدولة تدريجيًا أكثر عرضة للنقاش، وسلطتها أكثر اتساعًا». (Kröners Ausgabe S. 133,135,197).

التزمت نظرية الدولة الألمانية بدايةً - تحت وطأة التأثيرات الجانبيه لنسحق هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) في فلسفة الدولة - بالتمايز النوعي للدولة عن المجتمع وعلوها عليه. وكان يمكن وسم الدولة المتفوقة على المجتمع بأنها كونية، لكنها لم تكن كلية بالمعنى الحاسي للكلمة المتمثل بالنفي السجالي للدولة المحايدة (تجاه الثقافة والاقتصاد)، التي كان يُعتبر الاقتصاد وقوانينه بالنسبة إليها شيئًا لاسياسيًا. غير أن هذا الوضوح الذي اتسم به التمايز النوعي بين الدولة والمجتمع، والذي كان لا يزال كل من لورنس فون شتاين (Lorenz von Stein) ورودلف غنايست (Rudolf Gneist) يتمسكان به، أخذ بالتلاشي اعتبارًا من عام ١٨٤٨. وباستثناءات محددة، ومع تحفظات وتسويات، اندرج تطور نظرية الدولة الألمانية أخيرًا - التي كنت قد بيّنت معالمها الأساسية في دراستي: Hugo Preuß, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre, Tübingen (1930) - في مسار التطور التاريخي الذي آل إلى تطابق ديمقراطي للدولة مع المجتمع.

في مسار هذا التطور يمكن رصد فترة متوسطة قومية-ليبرالية لافتة لدى أ. هينيل (Albert Hänel)، الذي رصد في (Studien zum deutschen Staatsrecht II, 1888, S. 219) وفي (Deutsches Staatsrecht I, 1892, S. 110) «خطأ ملموساً في توسعة مفهوم الدولة ليصبح مفهوماً يشمل المجتمع الإنساني عموماً»، وهو يرى في الدولة «تنظيماً مجتمعياً من نوع خاص»، يُضاف إلى التنظيمات المجتمعية الأخرى، «بيد أنه يرتقي عنها ويحتويها» بحيث تكون الغاية العامة للدولة «كونية»، لكنها محصورة في المهمة الخاصة المتمثلة في فَضْلِ الإرادات المجتمعية الفاعلة ووضْلها، أي في وظيفة القانون النوعية. وكذلك الرأي القائل إن الدولة تجمع من جميع الغايات المجتمعية للإنسانية غايتها أيضاً - من حيث الإمكان على الأقل - يصفه هينيل صراحة بالخاطيء. والحال أن الدولة بالنسبة إليه - تبعاً لما سبق - كونيّة، لكنها ليست كليّة. أما الخطوة الحاسمة فأنجزها غيره (Otto von Gierke) في نظريته عن التعاونيات (صدر الجزء الأول من عمله «قانون التعاونيات الألماني» عام ١٨٦٨)، فهي تنظر إلى الدولة بوصفها تعاونية تتطابق من حيث ماهيتها مع التعاونيات الأخرى. والحقيقة أنه كان لا بدّ من أن تضاف إلى العناصر التعاونية في الدولة أخرى سلطوية كانت تتميز مرة بالقوة ومرة بالضعف. ولكن بما أننا كنا بصدد نظرية دولة تعاونية، وليس سلطوية، فإنه لم يكن ثمة مهرب من النتائج الديمقراطية التي خلّص إليها في ألمانيا كل من هوغو برويس وك. فولتسندورف (Kurt Wolzendorff) بينما قادت في بريطانيا إلى نظريات تعددية (انظر ص ٤٠).

٢٦ تبدولي نظرية رودلف سميند (Rudolf Smend) بخصوص اندماج الدولة، إذا ما تحفظنا عن جوانبها الأخرى، تتسق مع وضع سياسي لا يُدمج فيه المجتمع بدولة قائمة (كحال البرجوازية الألمانية في الدولة القيصرية في القرن التاسع عشر)، بل يدمج المجتمع بنفسه ليشكل دولة. وتتضح ضرورة الدولة الكلية بالنسبة إلى حالة كهذه على أكمل وجه في ملاحظة سميند بخصوص إحدى الجمل الواردة في أطروحة هـ. تريشر (Hildegard Trescher) عام ١٩١٨ عن مونتكسكيو (Charles Baron de Montesquieu) وهيغل، حيث يرد بخصوص نظرية هيغل في فصل السلطات أنها «الانصهار الأكثر حيوية بين كل أحياز المجتمع عبر الدولة، وتوحيدها على غاية كسب جميع طاقات جسم الشعب الحوية داخل كليّة الدولة». وعلى ذلك يعلق سميند (Verfassung und Verfassungsrecht 1928, S. 97, Anm. 2) قائلاً إن «هذا بالتحديد هو مفهوم الاندماج» المتضمن في كتابه عن الدستور. وحقيقة الأمر أنها الدولة الكلية التي لا تعرف ما هو لاسياسي بالمطلق، وعليها إزالة كل تقييد ونزع كل سياسة عرفها القرن التاسع عشر، ووضع نهاية لمبدأ الاقتصاد اللادولتي (اللاسياسي) والدولة اللااقتصادية.

- ٢ -

تمييز العدو والصديق كمعيار للسياسيّ

لا يمكن تحصيل تعريف للسياسيّ إلا عن طريق كشف المقولات السياسية النوعية وتثبيتها. فللسياسيّ مواصفاته الخاصة التي لها تأثيراتها المتميزة عن حقول الفكر والعمل الإنساني الأخرى والمتنوعة والمستقلة بعضها عن بعض نسبياً، سيما الأخلاقي والجمالي والاقتصادي. يكمن السياسيّ إذن في تميزات خاصة وأخيرة يُرجعُ إليها كلُّ فعل سياسيٍّ بالمعنى النوعي. لنفرض أن التميزات الأخيرة في حقل الأخلاقي هي بين الخير والشر، وفي حقل الجمالي بين الجميل والقيبح، وفي حقل الاقتصادي بين النافع والضار أو بين الربح والخاسر. عند ذلك سيتبادر إلى الذهن السؤال التالي: هل ثمة تمييز خاص مكتفٍ بذاته، مستقلٌّ وغير تابع للتمييزات السالف ذكرها، موازٍ لها ومن غير جنسها، ويكون في الوقت ذاته مقياساً بسيطاً ومقنعاً لما هو سياسيٌّ؟ وأين مكمّنه؟

إن التمييز النوعي للسياسيّ، الذي يمكن أن تُعزى إليه الأفعال والبواعث السياسية كافة، هو التمييز بين الصديق والعدو. هذا التمييز يقدم تعريفاً بالمعنى القياسي، وليس بمعنى التحديد الشامل أو ذكر المضمون. وباعتبار أنه غير مشتق من مقاييس أخرى، فهو يتوازى بالنسبة إلى السياسيّ مع المقاييس المستقلة نسبياً للمقابلات الأخرى: الخير والشر في الأخلاقي، الجميل والقيبح في الجمالي... إلخ. وبكل الأحوال يتسم هذا التمييز بالاستقلال، ليس لأنه يمثل حقلاً خاصاً جديداً؛ بل لأنه لا يمكن تأسيسه على واحد من تلك التميزات ٢٧ الأخرى، أو على عدد منها، أو إرجاعه إليها. ولئن كانت متقابلّة الخير والشر

لا تتطابق، ببساطة وسهولة، مع مقابلات أخرى من قبيل الجميل والقيح أو النافع والضار؛ فإن مقابلة الصديق والعدو هي أبعد ما تكون عن أن تختلط مع إحدى المقابلات الأخرى. للتمييز بين العدو والصديق معنى التدليل على مستوى شدة اتصال أو انفصال ما، تلاقٍ أو تفارق ما. يمكن إقامة هذا التمييز الأخير دون الاضطرار إلى استخدام التمييزات الأخلاقية والجمالية والاقتصادية الأخرى في الوقت ذاته. فلا يتحتم أن يكون العدو السياسي شريرًا أخلاقيًا، أو قبيحًا جماليًا، وليس ضروريًا أن يبدو كمنافس اقتصادي، بل قد تكون للصفقات معه فائدة. العدو هو ذلك الآخر والغريب، حيث يكفي لاكتمال ماهيته كعدو أن يكون - بالمعنى الوجودي - شيئًا مغايرًا وغريبًا، بحيث تغدو النزاعات معه في الحالات القصوى ممكنة، على أن تكون هذه غير قابلة لمعيرة عامة وسابقة عليها، أو للحسم عبر حكم طرف ثالث «غير مشارك»، أي حيادي.

في وضع كهذا لا تتوفر إمكانية المعرفة والفهم الصحيحين، التي تنبني عليها صلاحية المخاطبة وإطلاق الأحكام، إلا عند المشاركة الوجودية. وخدمهم المشاركون فعليًا في حالة النزاع القصوى يمكنهم أن يكتنهموه، أي أن يقرر كل طرف منهم بنفسه ما إذا كانت مغايرة الغريب في حالة النزاع القائمة تحديدًا تعني نفسي نوع الوجود الخاص، وإذا ما توجب - بناء على ذلك - ردّ هذا الغريب أو قتاله حفاظًا على النوعية الوجودية الخاصة للحياة. في الواقع النفساني ينزع المرء للنظر إلى العدو على أنه شرير أو قبيح؛ ذلك أن كل واحد من هذه المقابلات - وأكثرها في ذلك التقابل والتصنيف السياسي لقوته وشدته - يستعين بدعم كل المقابلات الأخرى النافعة. بيد أن هذا لا يضير استقلالية هذه المتعاكسات. تبعًا لما سبق، يصح القول من الجهة الأخرى: إن الشرير أخلاقيًا والقيح جماليًا والضار اقتصاديًا ليس بالضرورة عدوًا. كما أن الخير أخلاقيًا والجميل إستطقيًا

والنافع اقتصاديًا ليس بالضرورة صديقًا بالمعنى النوعي، أي السياسي للكلمة. إن الموضوعية والاستقلالية الوجودية للسياسي تتجليان في أوضح صورهما في إمكانية فصل تقابل نوعي من هذا النوع كتقابل عدو-صديق عن تقابلات أخرى واعتباره قائمًا بذاته.

- ٣ -

الحرب كتمظهر للعداء

ينبغي أخذ مفهوم الصديق والعدو بمعناها الملموس والوجودي، وليس كمجازين أو رمزين. كما لا يجوز خلطهما أو إضعافهما بتصورات اقتصادية وأخلاقية وخلافها، ويُستبعد تمامًا النظر إليهما سيكولوجيًا، بالمعنى الفردي-الخاص للكلمة، كتعبير عن مشاعر ونزوعات خاصة. هما ليسا ضدَّين معياريين ولا «محض روحيَّين». لقد حاولت الليبرالية في إطار معضلة الروح والاقتصاد التي تسمُّها (والتي سأعالجها تفصيليًا في الفصل الثامن) أن تحلَّ مفهوم العدو باعتباره منافسًا على الصعيد الاقتصادي وخصمَ حوارٍ على الصعيد الروحي. بيد أنه ليس ثمة أعداء في مجال الاقتصاد، بل منافسون فقط، ولعلنا لن نجد في عالم مؤخَّلَقٍ بشكلٍ كاملٍ سوى خصوم حوار. إن إنكارنا أن الشعوب لا تزال فعليًا تصطف وفق مفهوم الصديق والعدو، أو اعتبارنا ذلك الاصطفاف أثرًا قديمًا باقيا من العصور البربرية، أو رجاءنا أن يُمحى هذا التمييز يومًا ما من على وجه البسيطة، وكذلك استحساننا واستصوابنا التظاهر - لأسباب تربوية - بأنه ليس ثمة أعداء بالطلق؛ كل هذا لن يغير من الأمر شيئًا. فنحن في هذا المقام لسنا إزاء أخيلة أو معياريات، بل أمام الواقع الوجودي والإمكانية الفعلية ٢٩ لتمييز كهذا. للمرء أن يتبنى تلك الآمال والمطامح التربوية أو لا، فهذا لن يغير

شيئاً في حقيقة أن عاقلاً لن يستطيع إنكار أن الشعوب تصطفّ وفق تقابل العدو والصديق، وأن هذا التقابل لا يزال إلى يومنا هذا إمكانية واقعية معطاة لدى كل شعب موجود سياسياً.

إذن، ليس العدو منافساً أو خصماً بالعموم. وهو كذلك ليس ذلك العدو الخاص الذي يكرهه المرء تحت وطأة مشاعر النفور منه. العدو هو جماعة من الناس، تحمل بالضرورة إمكانية القتال الواقعية في مقابل جماعة أخرى حالها كذلك. فالعدو إذن هو عدوٌ عامٌ حصراً؛ ذلك أن كل ما يتعلق بجماعة كهذه من الناس، وبشعب كامل خصوصاً، يصبح بذلك عامّاً. العدو هو (hostis)، وليس (inimicus) بالمعنى الأوسع. إنه (πολέμιος)، وليس (ἐχθρός)^(٥). وكثير من اللغات لا تفرّق اللغة الألمانية بين «العدو» الخاص [ربما الخصم

(٥) يشدد أفلاطون (Politeia Buch V, Cap. XVI, 470)، النسخة العربية: (أفلاطون، الجمهورية، في: المحاورات الكاملة، المجلد الأول، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٥٧-٢٥٩) على تقابل (πολέμιος) بمعنى العدو و(ἐχθρός) بمعنى الخصومة بشكل واضح، بيد أنه يربطه بالتقابل الآخر بين (πόλεμος) (بمعنى الحرب الخارجية) و(στάσεις) (بمعنى التمرد والانتفاضة والعصيان والنزاع الأهلي). الحرب الحقيقية لدى أفلاطون هي بين الهيلينيين والبرابرة (الأعداء بالطبيعة) حصراً، أما المعارك بين الهيلينيين أنفسهم فهي (στάσεις) (يترجمها أوتو أبيلت (Otto Apelt) في: (Philosoph. Bibliothek Bd. 80, S. 208) بـ «Zwietracht» أي: الفتنة أو الشقاق). ثمة فعالية خاصة لفكرة أن شعباً لا يمكن أن يخوض حرباً ضد نفسه وأن «حرباً أهلية» ليست سوى تمزيق للذات فحسب، ولا تعني بأي حال من الأحوال بناء دولة جديدة أو شعب حتى. أما فيما يخص مفهوم (hostis) اللاتيني فعالمياً ما يتم اقتباس المواضع ٥٠ و١٦ و١١٨ من بومبونيوس (Sextus Pomponius) في المدونة القانونية الرومانية ديجيست (Digest). التعريف الأوضح يرد، مدعوماً بشواهد أخرى، في قاموس فورسيليني لمجمل اللاتينية (Forcellinis Lexicon totius Latinitatis III, 320 und 511): «العدو بمعنى (hostis) هو الذي نحن في حرب عامة معه [...]»، وهو بهذا يتميز عن العدو بمعنى (inimicus) الذي نفر منه لسبب خاص. وهكذا يجوز التمييز بين العدو الخاص الذي يكرهنا والعدو العام الذي يقاتلنا».

بالعربية] والعدو السياسي، ما يفسح المجال للكثير من الالتباسات والتزييفات. فالجملة الشهيرة «أحبوا أعداءكم» (متى ٥: ٤٤ ولوقا ٦: ٢٧) تعني باللاتينية (*diligite inimicos vestros*) وبال يونانية (*Agapate tous echthrous umōn*)، وليس (*diligite hostes vestros*)، أي ليس المقصود منها العدو السياسي. وعلى امتداد حرب الألف عام بين المسيحية والإسلام لم يخطر ببال مسيحي تسليم أوروبا للإسلام بدافع حب المسلمين العرب (*Sarazenen*) أو الأتراك، بدلاً من الدفاع عنها. سياسياً لا يحتاج المرء أن يكره عدوه شخصياً، كما أنه فقط في إطار الحياة الخاصة ثمة معنى لـ «حب المرء للعدو» بمعنى الخصم. أما تلك الآية الإنجيلية السالفة الذكر فهي لا تمس التقابل السياسي بقدر ما تسعى إلى إزالة التقابلات الأخرى، مثلاً الخير والشر، الجميل والقيح. لا تحض الآية ٣٠ المرء أن يحب عدو شعبه أو أن يدعمه ضده على الإطلاق.

إن التقابل السياسي هو التقابل الأشد والأقصى، وكل تقابل متعين يزداد تسيساً بمقدار اقترابه من النقطة القصوى، أي من اصطفاف العدو-الصديق. في إطار الدولة - من جهة أنها كيان منظم يُنجز، لذاته وككل، تميزاً بين أعدائه وأصدقائه - وإلى جانب قراراتها السياسية الأساسية كذلك، وفي كنف هذه القرارات، تنشأ مفاهيم ثانوية عديدة لما هو «سياسي». ففيما يتعلق بالمهامة بين «السياسي» و«الدولتي» التي ناقشتها في الفصل الأول، فإنها تقود على سبيل المثال حتماً إلى وضع موقف الدولة السياسي في مواجهة موقف الأحزاب السياسي داخلها، وإلى الحديث مثلاً عن سياسة دينية وتعليمية وبلدية واجتماعية للدولة نفسها. لكن، يبقى تقابل العدو-الصديق ذا دور تكويني لمفهوم السياسي حتى داخل الدولة^(٦)، رغم تقييد هذا التقابل عبر وجود كيان

(٦) وهكذا، فإن ثمة «سياسة اجتماعية» منذ أن أصبح هناك طبقة سياسية وازنة ترفع مطالبها «الاجتماعية». أما المعونات الاجتماعية التي كانت تقدم في عهود ماضية للفقراء والمساكين، =

الدولة السياسي المؤطر لكل التقابلات. تنشأ، أخيراً، بالإضافة إلى ما سبق ذكره، أنماطٌ مشوّهة من الـ«سياسة» إلى درجة الطفيلية والكاركاتورية، أنماط لم يبقَ فيها من اصطفاف العدو-الصديق الأصلي سوى لحظة مثوية ما فحسب، تتبدى في تكتيكات وممارسات من شتى الأنواع، كالمنافسات والمكائيد. وهكذا تسمى أغرب الصفقات والتلاعبات «سياسةً». غير أن كُموْنَ جوهر العلاقات السياسية في ارتباطها بتضاد متعين هو حقيقةٌ تعبّر عنها اللغة الدارجة ذاتها، حيث ضناع الوعيُ بـ«الحالة الجديّة» بالكامل.

٣١ في الاستخدام اللغوي الدارج واليومي تتوضح هذه الحقيقة بناءً على ظاهرتين يمكن رصدُهما بكل يسرٍ؛ أولاً: تتميز جميع المفاهيم السياسية والتصورات والكلمات بمعنى سجالي. فهي جميعها تتركّز حول تناقض متعين، ومتعلقة بحالة متعينة مألها أقصى اصطفاف العدو-الصديق (المتبدّي في الحرب أو الثورة). ما إن تنقضي هذه الحالة المتعينة حتى تفرّغ هذه المفاهيم السياسية المشار إليها من محتواها، فتصبح تجريدات شبحية جوفاء. إن كلمات من قبيل الدولة أو الجمهورية^(٧)، المجتمع أو الطبقة، وكذلك من قبيل السيادة أو دولة القانون، الملكية المطلقة أو الدكتاتورية، الخطّة أو الدولة الحيادية أو الكلية، إن كلمات من هذا القبيل ستفقدها إذا ما جهل المرء ما المقصود بها على وجه التعيين، ومن يجب أن يُقاتل ويُنفى ويُدحض^(٨). كذلك، فإن

= فلم تكن تبدو كمسألة في السياسة الاجتماعية، كما لم تكن تدعى بذلك. كذلك ارتبط وجود سياسة كنسية للدولة بوجود الكنيسة كلاعب سياسي وأزن.

(٧) كان ميكيافلي يسمي جميع الدول التي ليست ملكياتٍ: جمهوريات، وقد ثبت بذلك معالم هذا التعريف حتى يومنا هذا. ريتشارد توما (Richard Thoma) يعرف الديمقراطية بالدولة غير ذات الامتيازات، وهو ما يعني أن كل اللاديمقراطيات دول امتيازات.

(٨) يمكن هنا أيضاً أن تتعدد أنواع الطابع السجالي ودرجاته، غير أنه لا يمكن للمرء أن يغفل البعد السجاليّ الجوهرى في بناء الخطاب والمفاهيم السياسية، حيث تغدو الأسئلة الاصطلاحية =

الطابع السجالي يسيطر وبشكل خاص على الاستخدام اللغوي الدارج لكلمة «سياسي»، وذلك حتى لو نعت المرء عدوه بأنه «لاسياسي» (بمعنى الغربة عن العالم وإخطاء المتعين)، أو ذمه واستهجنه كـ «سياسي» بهدف أن يظهر هو بمظهر «اللاسياسي» (بمعنى الموضوعية أو العلمية أو الأخلاقية أو القانونية أو

= شؤنا سياسية بامتياز، فالكلمة أو العبارة يمكن أن تكون رد فعل أو إشارة أو علامة أو سلاحا في مجال عدائي. كارل رينر (Karl Renner)، أحد اشتراكيي الأهمية الثانية، يدعو على سبيل المثال في بحث ذي أهمية علمية كبيرة بعنوان: (Rechtsinstitute des Privatrechts, Tübingen 1929, S. 97) الأجرة التي يسددها المستأجر للمؤجر مالك البيت «جزية». غالبية أساتذة القانون والقضاة والمحامين الألمان سيرفضون هذه التسمية بصفقتها «تسييسا» غير جائز لعلاقات يحكمها القانون المدني، واضطرابا يشوب النقاش «القانوني المحض» و«الشرعي المحض» و«العلمي المحض»؛ وذلك لأنهم يُنظرون حسم هذه السؤال بـ «القانون الوضعي»، ويعتفرون سلفا بقرار الدولة السياسي الكامن فيه. وفي الجهة المقابلة، يصّر الكثير من اشتراكيي الأهمية الثانية على تسمية تلك المبالغ التي تجبر فرنسا المسلحة ألمانيا متزوعة السلاح على دفعها بـ «التعويضات»، ويرفضون وصفها بـ «الجزية». تبدو كلمة «تعويض» أكثر قانونية وشرعية وسلمية، وأبعد عن السجال والسياسة من كلمة «جزية». لكن بإمعان النظر في الـ «تعويضات» يتبيّن أن سجاليتهما أشد، وبالتالي تسييسها أيضًا؛ لأن هذه الكلمة تستخدم حكما قيميا سلبيا قانونيا وأخلاقيا على نحو سياسي، لنزع الأهلية الأخلاقية والشرعية عن العدو المغلوب بالتزامن مع الدفوعات الإجبارية. في ألمانيا أصبح اليوم السؤال عن صوابية استخدام إحدى الكلمتين موضوعا يتمحور حوله أحد التضادات داخل الدولة. شهدت قرون فائتة جدالا معكوسا بمعنى ما بين القيصر الألماني (ملك المجر) والسلطان التركي بخصوص السؤال: هل ما يدفعه القيصر للسلطان تعويض (Pension) أم جزية؟ يعلق المّدين هنا أهمية على أن ما يدفعه تعويض، وليس جزية، بينما يصّر الدائن على صفة الجزية. وقدّاك كانت الكلمات، على الأقل في إطار العلاقات بين المسيحيين والأتراك، تستخدم على نحو أكثر وضوحا وموضوعية، كما لم تكن المفاهيم القانونية قد حوّلت بعد إلى وسائل إكراه سياسية بمقدار ما نراه الآن. بيد أن بودان الذي ذكر هذا الجدال (Les six livres de la République, 2. Ausgabe 1580, S. 784) كان قد أضاف: غالبا ما يكون الهدف من دفع «التعويض» ليس الحماية من أعداء آخرين، بل الحماية من الحامي نفسه وتجنب قيامه بغزو (pour se racheter de l'invasion).

الجمالية أو الاقتصادية النقية، أو على أساس من نقاءات سجالية مشابهة). ثانياً: في لغة السجال اليومي الدارجة داخل الدولة تُستخدم عادة كلمة «السياسة» كمرادفة لـ «السياسة الحزبية»؛ يتبدى عندئذ «تحيّز» القرارات السياسية كافة - الذي ليس سوى انعكاس لا مفرّ منه لتمييز العدو-الصديق المحايث لكل سلوك سياسي - في الأشكال والأبعاد السياسية-الحزبية الهزيلة التي يتخذها شغلُ المناصب وسياسة الجباية. أما مطلب «نزع السياسة» الناشئ عن هذا الوضع فلا يعدو معناه تجاوزَ السياسة الحزبية، وهكذا لا تغدو المساواة بين السياسي والسياسة الحزبية ممكنة إلا عندما تسقط من الحسابات فكرة كيانٍ سياسي (للدولة) مؤطّرٍ لأحزاب السياسة الداخلية ومقيد لتناقضاتها، وحينما تزداد، جراء ذلك، شدة التناقضات داخل الدولة على حساب التناقض المشترك الذي تحمله الدولة ذاتها ضد دولة أخرى في سياستها الخارجية. وما إن تصبح التناقضات الحزبية داخل الدولة هي الـ«تناقضات» السياسية الأساسية، حتى نكون قد بلغنا الدرجة العليا من سلّم السياسة الحزبية الداخلية، حيث يكون اصطفااف العدو-الصديق الداخلي، وليس الخارجي، أساس الاشتباك المسلح. إن إمكانية القتال الواقعية - أي شرط إمكانية الكلام عن السياسة - تتعلق في حال «أولوية السياسة الداخلية» بالحرب الأهلية بطبيعة الحال، وليس بالحرب بين الكيانات المنظمة والممثلة للشعوب (دولاً كانت أو إمبراطوريات).

فَمِمَّ يُكوّن مفهوم العدو إمكانية القتال المتوفرة في حيز الواقع، علماً أنه يتعين إزاء مفهوم القتال صرفُ النظر عن التغيّرات العرضية الطارئة على تقنيات الحرب والسلاح الخاضعة للتطور التاريخي. الحرب صراع مسلح بين كيانات سياسية منظّمة، في حين أن الحرب الأهلية هي صراع في بطن كيان منظّم بات متصدّعاً بسببها. ما هو جوهرى في مفهوم السلاح أنه وسيلة قتل فيزيائي للبشر. وكما هي حال كلمة «عدو» يفترض بنا أن نأخذ كلمة «صراع» بمعناها

الوجودي الأصيل. إنها لا تعني المنافسة، وهي ليست الصراع «الروحي الخالص» في الحوار، ولا «المبارزة» الرمزية التي يخوضها في نهاية الأمر كل إنسان على نحو ما؛ إذ إن الحياة الإنسانية كلّها «كفاح» وكلّ إنسان «مُكافح». وحدها الإشارة إلى إمكانية القتل الفيزيائي الواقعية ما يمنح مفاهيم من قبيل الصديق والعدو والصراع معناها المتعين. الحرب تلزم عن العدا، والأخير ليس إلا النفي الوجودي لوجود مغاير. الحرب هي التحقق الأقصى للعداء فحسب، ولا يجب أن تكون شأنًا يوميًا اعتياديًا، ولا شيئًا مثاليًا مُبتغى، بيد أنها يجب أن تبقى حاضرةً بصفاتها إمكانيةً واقعية، طالما ظل لمفهوم العدو معنى. ليس الأمر إذن من قبيل أن يُحتزل الوجود السياسي بحرب دموية أو أن يُنظر إلى كل فعل سياسي على أنه فعل صراع عسكري، كما لو كان كل شعب يقف باستمرار أمام خيار العدو أو الصديق إزاء كل الشعوب الأخرى، أو كما لو كان الصواب السياسي تحديدًا لا يكمن في تجنب الحرب. إن التعريف الذي نصوغه هنا عن السياسي لا هو حرباني ولا عسكري، ولا هو إمبريالي ولا إسلامي، كما أنه ليس محاولة لتصوير الحرب الرابحة أو الثورة المظفرة كـ «مثال اجتماعي»، فالحرب والثورة ليستا شيئًا «اجتماعيًا» ولا «مثاليًا»^(٩). حتى الصراع ٣٤

(٩) في مواجهة أطروحة رودولف شتملر (Rudolf Stemmler) ذات التأسيس الكانطي المُحدث، التي تقول إن «المثال الاجتماعي» هو «جماعة الناس ذوي الإرادة الحرة»، يقول إيرش كاوفمان (Erich Kaufmann) (Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus, 1911, S. 146): «ليست جماعة الناس ذوي الإرادة الحرة، بل الانتصار في الحرب هو المثال الاجتماعي: الحرب الرابحة هي الوسيلة الأخيرة لبلوغ هذه الغاية العليا» (مشاركة الدولة في تاريخ العالم أو فرض ذاتها فيه). تتبنى الجملة الأخيرة التصور الليبرالي-الكانطي المحدث النمطي: «المثال الاجتماعي»، على أن الحروب لا تتسق معه ولا تتقاييس على الإطلاق، حتى لو كانت رابحة. لكن هذه الجملة تزواج ما بين هذا التصور مع تصور «الحرب الرابحة» الذي ينتمي إلى عالم فلسفة التاريخ الهبغلية-الرائكية حيث لا وجود لـ «مثّل اجتماعي». وهكذا تفكك هذه النقيضة، المدهشة للوهلة الأولى، إلى قسمين منفصلين =

المسلح، إذا ما نُظر إليه في ذاته، لا يشكل «استمراراً للسياسة بوسائل أخرى» كما اشتهر في عبارة كلاوزفيتس التي اعتيد اقتباسها بشكل خاطئ^(١٠)، بل هو يمتلك - بوصفه حرباً - قواعد التكتيكية والاستراتيجية الخاصة، ومناهجه المختلفة. غير أن هذه الحرب تفترض بالمجمل القرار السياسي السابق الذي يتعين بموجبه العدو.

في الحرب يتقابل الأعداء غالباً بشكل مفتوح بوصفهم أعداء، ومُميّزين أنفسهم في العادة بـ «البزة العسكرية»؛ ولذا لا يكون التفرُّق بين العدو والصيدق مشكلةً سياسية يقع على عاتق الجندي المقاتل حلُّها. من هنا تكتسب

= لا تستطيع حتى الطاقة الخطائية للمفارقة البالغة فيها أن تحفي لاجناسها البنيوي أو أن تصل ما انقطع فيها فكرياً.

(١٠) يقول كلاوزفيتس (Vom Kriege, III. Teil, Berlin 1834, S. 140)، الطبعة العربية: (كلاوزفيتس: عن الحرب، الطبعة العربية الأولى، بيروت، ١٩٩٧، ص ٨٣٥): «إن الحرب -ببساطة- استمرار للعلاقات السياسية، بالإضافة إلى وسائل أخرى». الحرب لديه ليست سوى «إحدى أدوات السياسة». إنها كذلك فعلاً، بيد أن معناها بالنسبة إلى اكتناه جوهر السياسة لا يكتمل بهذا بعد. وإذا نظرنا عن كتب سنعرف أن الحرب لدى كلاوزفيتس ليست واحدة من أدوات كثيرة، بل هي الأداة الأخيرة (ultima ratio) المتمثلة باصطفاف العدو -الصيدق. للحرب «قواعدها» الخاصة (أي قانونها العسكري -التقني الخاص)، غير أن السياسة تبقى «دماغها»؛ لا تعرف الحرب «منطقاً خاصاً»، بل تستمد من مفاهيم العدو والصيدق. إن لبّ هذه الفكرة تروحي به جملة كلاوزفيتس (S. 141)، الطبعة العربية: (ص ٨٣٦) التي تقول: «إذا كانت الحرب جزءاً من السياسة، فستقرر هذه طبيعة الحرب. وكلما تزايد نشاط السياسة وطموحها، كانت الحرب كذلك أيضاً، وبهذه الطريقة يمكن أن تصل الحرب إلى النقطة التي تأخذ فيها شكلها المطلق». هناك الكثير من الصياغات الأخرى التي تُظهر إلى أي حد تتعلق كل فكرة سياسية نوعياً بتلك المفاهيم السياسية، مثلاً، وعلى نحو خاص، ما يذكره كلاوزفيتس عن الأحلاف وحروب الحلفاء: (المصدر نفسه S. 135 ff)، الطبعة العربية: (ص ٨٣١ وما بعدها)، وكذلك لدى هـ. روثفيلس (H. Rothfels): (Carl von Clausewitz, Politik und Krieg, Berlin 1920, S. 198, 202).

الجملة التي قالها دبلوماسي إنكليزي ذات مرة صوابيتها: إن السياسي أكثر تدريباً على الحرب من الجندي؛ لأن الأول يقضي حياته في الحرب، أما الثاني ففي حالات الاستثناء فقط. ليست الحرب - بالتأكيد - هدف السياسة أو غايتها، وبكل الأحوال ليست مضمونها، بيد أنها - ومن حيث هي إمكانية واقعية - الشرط المتوفر الذي يصوغ الفعل والفكر الإنساني على نحو خاص ٣٥ ويجعلها سياسيتين نوعياً.

لهذا السبب لا يعني معيار العدو - الصديق أن يبقى شعبٌ ما عدواً أو صديقاً لشعب آخر إلى الأبد، أو أن يمتنع الحياد أو يصبح بلا معنى سياسي. بيد أن مفهوم الحياد هذا، حاله حال كل مفهوم سياسي، يخضع لهذا الشرط الأخير، أي لشرط إمكانية الاصطفاف الواقعية لأصدقاء وأعداء. ولو عمت هذه الأرض ظاهرة الحياد السياسي لما عرفت بذلك الحرب نهايتها فحسب، بل الحياد نفسه كذلك. كذلك سيكون مصير كل سياسة، بما فيها سياسة تجنب الحرب، إذا ما تلاشى الإمكان الواقعي لاندلاع الحروب. الفصل في الأمر يعود إذن إلى إمكانية طروء هذه الحالة الحاسمة، إمكانية القتال الحقيقي، وكذلك القرار بخصوص توفر هذه الحالة أم لا.

إن استثنائية هذه الحالة لا تضير طابعها الحاسم في شيء، بل تؤسسه. وإذا كانت الحروب قد نذرت في هذه الأثناء ولم تعد ذلك الشرط اليومي، فإنها اكتسبت - بالمقدار نفسه أو أكثر - قدرةً كلية عظيمة. لا تزال حالة الحرب إلى يومنا هذا هي «حالة الجِد». يمكن القول إن لحالة الاستثناء أهمية حاسمة وكاشفة لحقيقة الأشياء في كل مكان. في القتال الحقيقي فقط تبدى النتيجة القصوى لاصطفاف العدو - الصديق السياسي. إمكانية الحرب إذن هي ما يهب حياة الإنسان معناها السياسي النوعي. إن عالماً اختفت منه إمكانية قتال كهذا

كليًا، أي كوكبًا يعمّه السلام بالطلق، هو عالمٌ لا يتميز فيه عدو عن صديق، أي عالمٌ دون سياسة. قد تتوفر فيه بعض التقابلات والتباينات المثيرة للاهتمام، التنافسات والمكائيد من شتى الأنواع، لكن لن يكون من بينها بطبيعة الحال تقابل يُطلب من البشر بموجه أن يُضخّخوا بأنفسهم ويؤدّن لهم بإراقة الدماء وقتل بشر آخرين. لكن الأمر -حين يتعلق بتعريف السياسي- لا يتوقف على أمنية من قبيل أن يصبح العالم من دون سياسة كـ «حالة مثالية». ظاهرة السياسي لا يمكن فهمها إلا بنسبها إلى إمكانية الاصطفاف الواقعية على أساس العدو والصديق، وهذا بصرف النظر عن أي تقييم ديني أو أخلاقي أو جمالي أو اقتصادي للظاهرة السياسية.

إن الحرب من حيث هي الوسيلة السياسية القصوى تجلّو إمكانية تمييز العدو-الصديق الكامنة في كل تصور سياسي، وتبقى بذلك ذات معنى طالما بقي التمييز السابق متوفرًا في حياة الإنسان، على الأقل بصفته إمكانية واقعية. في مقابل هذا ليس هناك من معنى لحرب تُحاض بناء على بواعث دينية «خالصة» أو أخلاقية «خالصة» أو قانونية «خالصة» أو اقتصادية «خالصة». فمن هذه التقابلات لا يمكن اشتقاق تمييز العدو-الصديق، ولا الحرب المبنية عليه. لا يتوجب على الحرب أن تكون مقدسة دينيًا أو خيرة أخلاقيًا ولا رابحة اقتصاديًا. من الواضح أنها اليوم ليست من كل هذه في شيء. وما يحول في أغلب الأحيان دون تبني هذه القناعة أن التقابلات الدينية والأخلاقية وغيرها تتصعد لتصبح سياسية وتبعث على اصطفاف قتالي إلى أعداء وأصدقاء. لكن ما إن يحدث هذا الاصطفاف حتى يكون التقابل الحاسم قد فقدَ هويته الدينية أو الأخلاقية أو الاقتصادية وتحول إلى تقابل سياسي. إذن، السؤال هنا لا يتعلق سوى بتوفر اصطفاف العدو-الصديق من حيث هو واقع متحقق أو إمكانية واقعية، بصرف النظر عن طبيعة الدوافع البشرية التي أحدثته. ليس هناك

ما لا يمكن أن يكون في نهاية المطاف سياسياً. ولو اشتدت عداوة المسلمين ضد الحرب بحيث يقود هؤلاء حرباً ضد اللّاسلمانيين، أي حرباً ضد الحرب؛ ٣٧ لكان ذلك هو البرهان على أن السلمانية طاقةً سياسية فعلية؛ لأنها من القوة بما يكفي لكي تدفع الناس إلى الاصطفاف أعداء وأصدقاء. فإذا قست إرادة منع الحروب بما يكفي كي لا تتورع هذه الإرادة عن الحرب، أصبحت هي بذاتها دافعاً سياسياً، بمعنى أنها تقبل بالحرب - حتى لو كانت هذه بمعنى الإمكانية القصوى - وتفترض بذلك معنى لها. في يومنا هذا يبدو هذا تبريراً ناجحاً للحروب، حيث تُخاض كل منها بصفتها «الحرب الأخيرة» البشرية. إنها بالضرورة حروب طاحنة وغير إنسانية؛ وذلك أنها -فضلاً عن بعدها السياسي الأساسي- تزدري عدوها، سواء أخلاقياً أو في إطار المفاهيم الأخرى، كما تحوله إلى بيع متوحش، لا تتوجّب مواجهته وردّه على أعقابهِ فحسب، بل تدميره بالكامل. إن إمكانية حروب من هذا النوع تُظهر بشكل لا لبس فيه أن الحرب ما زالت حاضرة اليوم كإمكانية واقعية يتوقف عليها حصرياً التمييز بين العدو والصديق، واكتناه السياسي.

- ٤ -

الدولة كشكل للكيان السياسي وطعن التعددية بها

يتحول كل خلاف ديني أو أخلاقي أو اقتصادي أو إثني أو ما شابه إلى خلاف سياسي في اللحظة التي يقوى فيها على استقطاب الناس وفقاً لمعيار العدو-الصديق. إن السياسي لا يكمن في القتال نفسه، الذي تنظمه قوانين عسكرية وسيكولوجية وتقانية خاصة، وإنما -كما أسلفنا- في السلوك الذي يتعيّن بهذه الإمكانية الواقعية، والمعرفة الواضحة بالحالة الخاصة والمتحددة في ضوء هذه

الإمكانية، وفي مهمة التمييز السليم بين العدو والصديق. عندما تخوض جماعة دينية حروباً بصفتها الدينية، سواء كانت ضد أتباع جماعة دينية أخرى أو ضد آخرين، فإنها تتجاوز كونها جماعة دينية وتستحيل إلى الكيان السياسي، كما أنها تغدو كياناً سياسياً حالماً تمتلك -ولو بالمعنى السلبي- إمكانات التأثير في المجريات الحاسمة، أي عندما تتمكن على سبيل المثال من الحؤول دون قيام حرب عبر نهي أتباعها ومنعهم عنها، أي عندما تتمكن من نفي صفة العدو بشكل قاطع عن خصم ما. وينطبق الأمر نفسه على الاتحادات التي تقوم بين البشر على أساس اقتصادي - كالشركات الصناعية والنقابات. فعلى هذا النحو تكفُّ «الطبقة» في الاصطلاح الماركسي عن كونها تجمعاً اقتصادياً، لتصبح كياناً سياسياً، وذلك بوصولها إلى تلك النقطة الحاسمة، أي عندما تأخذُ «الصراع الطبقي» على محمل الجد وتعامل خصمها معاملة العدو وتقاتله، سواء كان دولة ضد دولة، أو في إطار حرب أهلية داخل الدولة. وما إن يكون القتال حقيقياً حتى تنظمه بالضرورة -وبدلاً من القوانين الاقتصادية- الضرورات والتوجهات السياسية من تحالفات وتسويات... إلخ، وذلك إلى جانب طرق القتال بالمعنى التقني الضيق. باستيلاء البروليتاريا في دولة ما على السلطة السياسية نكون إزاء دولة بروليتارية لا تقلُّ من حيث معناها السياسي عن الدولة القومية في شيء. في حال نجاح تقسيم البشرية جمعاء وفق تضاد البروليتاريا والبرجوازية إلى دول بروليتارية وأخرى رأسمالية كأعداء وأصدقاء، وتلاشي جميع اصطفايات العدو-الصديق الأخرى، في حال نجاح ذلك يتكشف الواقع الكامل لما هو سياسي والذي كان متضمناً في مفاهيم كانت تبدو محض اقتصادية. أما عندما تكفي الطاقة السياسية لمجموعة أخرى داخل شعب ما لمنع أي حرب خارجية دون أن يترافق هذا بالقدرة أو الإرادة لتسلّم سلطة الدولة وبذلك التمييز ذاتياً

بين العدو والصديق، وشنّ حروب عند الضرورة؛ فإن الكيان السياسي يكون بذلك قد انهار.

للسياسي أن يستمد طاقته من شتى مجالات الحياة الإنسانية، من التضادات الدينية والاقتصادية والأخلاقية وغيرها. «السياسي» لا يميز حقلاً معيناً، بل درجة شدّة الاتصال والانفصال بين مَنْ قد تكون دوافعهم دينية أو قومية (بالمعنى الإنسي أو الثقافي) أو اقتصادية أو من أنواع أخرى، ومَنْ يبدّلون اتحاداتهم وتفرقاتهم بتبدّل الزمان. إن الاصطفاف الواقعي إلى أعداء وأصدقاء ٣٩ هو اصطفاف قوي وحاسم وجودياً، بحيث ينحّي التقابل غير السياسي - حالما يسفر عن هذا الاصطفاف - كلّ دوافعه ومعاييره الثقافية «المحضة» أو الاقتصادية «المحضة» أو الدينية «المحضة» جانباً، ليخضع لشروط الحالة السياسية الجديدة ونواتجها، التي عادة ما تبدو من منظور اقتصادي أو ديني محض أو ما شابه «لاعقلانية» و«لامنطقية». ما إن يتحدد الاصطفاف البشري على أساس «الحالة الجديدة» سيغدو سياسياً، وسيصير بذلك الاصطفاف البشري الحاسم. وكذلك فإن الكيان السياسي، إن وُجد، سيكون الكيان الحاسم. تكمن سيادة هذا الكيان في أن يكون القرار إزاء الحالة الحاسمة، حتى لو كانت هذه حالة استثناء، في حوزته؛ وذلك لضرورات مفهومية.

لكلمة «السيادة» هنا معنى حميد، وكذلك أيضاً لكلمة «كيان»؛ فكلاهما لا يتضمن بأي حال من الأحوال أن يتحدّد مثلاً كلّ تفصيل في وجود كل إنسان ينتمي إلى كيان سياسي بالسياسي، وأن يتقرّر بموجبه. كذلك لا تعني السيادة هنا أن يُقضي النظام المركزي كلّ منظمة وشراسة سواء. قد تزيد مثلاً أهمية الاعتبار الاقتصادية عن كل ما عداها بالنسبة إلى حكومة دولة تدّعي الحياد الاقتصادي، أو قد تشكّل القناعات الدينية الحدّ الذي تعرفه لقوتها دولة تزعم

الحياة الديني. بيد أن ما يحسم الأمر لا يتعدى حالة القتال. فإذا تملك القوى الدينية أو الثقافية أو الاقتصادية القوة الكافية لاتخاذ القرار المستقل إزاء حالة الجِدِّ، فإنها تتحول إلى جوهر جديد للكيان السياسي. أما في حال عدم كفاية قوتها لمنع وقوع حرب تُخاض ضد مبادئها ومصالحها، يمكن عندها القول إنها لم تصل بعد إلى مستوى السياسي الحاسم. وإذا امتلكت هذه الجماعات الطاقة التي تُمكنها من منع حرب قررتها إدارة الدولة ضد مصالحها ومبادئها، دون أن يكون بمقدورها أن تقرر شنَّ حرب بنفسها؛ فإننا لم نعد نتحدث هنا عن ٤٠ كيان سياسي. ولكن مهما كان الأمر، فإن ربط السياسي بالحالة الجدِّية المتمثلة بالقتال الفعَّال ضد عدو فعَّال يلزم عنه أن يكون الكيان السياسي بالضرورة إما ذاك الكيان الحاسم في أمر اصطفاف العدو-الصديق والسيد (وهذا بمعنى غير إطلاقي على الإطلاق)، أو أن يكون مجرد وهم.

حين أُدرِكت الأهمية السياسية للاتحادات الاقتصادية داخل الدولة، ولوحيظ بشكل خاص نموُّ النقابات التي كادت الدولة أن تعجز عن مواجهة أداة قوتها الاقتصادية (أي الإضراب)؛ أُعلن آنذاك، على نحو متعجل نوعاً ما، موتُ الدولة أو نهايتها. صيغ هذا، كما يبدو لي، صياغة فكرية لأول مرة عام ١٩٠٦ أو ١٩٠٧ لدى نقايين فرنسيين^(١١). من بين منظري الدولة الذين يجوز

(١١) يقول إي. بيرت (E. Berth)، الذي تعود أفكاره إلى جورج سوريل (Georges Sorel)، في (Le Mouvement socialiste, Oktober 1907, p. 314): «هذا الحدث الجلل [...] موت هذا الكائن المهول والاستثنائي الذي احتل مكانة هائلة في التاريخ؛ لقد ماتت الدولة». يقتبس ليون دوغوي هذه العبارة في محاضراته: (Le droit social, le droit individuel) (et la transformation de l'Etat, 1. Aufl. 1908 S. 150: L'Etat personnel et souverain) وهي على سرير الموت (est mort ou sur le point de mourir). في كتاب دوغوي (L'Etat, Paris 1901) لا يمكن العثور على عبارات كهذه بعد، على الرغم من أن نقد مفهوم السيادة فيه هو ذاته. ثمة أمثلة =

وضعهم في هذا السياق يتمتع دوغي (Léon Duguit) بالشهرة الأوسع، فقد شرع منذ عام ١٩٠١ في محاولة لدحض مفهوم السيادة ونقض تصور الدولة كشخصية مستخدمًا حججًا - مُصِيبٌ بعضها - ضد ميثافيزيقا الدولة غير النقدية ومحاولات شخصتها، التي لا تزيد عن كونها بقايا من عالم الأمراء مطلق السيادة، بيد أن دوغي قد أخطأ مفهوم السيادة بالمعنى السياسي الحقيقي. ينطبق هذا كذلك على نظرية الدولة التعددانية التي ظهرت فيما بعد ٤١ في البلدان الأنكلوسكسونية على يد كول (G. D.H. Cole). وهارولد لاسكي (Harold J. Laski) (١٢). تكمن هذه التعددانية في إنكار كيان الدولة السيّد، أي

= أخرى مثيرة تبيّن التشخيص النقابي للدولة الراهنة، كما لدى إزمين (Esmein) (Droit des transformations de la puissance publique) المثير (Maxime Leroy) (1907). ينبغي تمييز النظرية النقابية عن المبنى الماركسي كذلك بخصوص تشخيص الدولة. فعند الماركسيين لم تُمثّل الدولة بعد، ولا هي في طور الاحتضار: الدولة هي الوسيلة والأداة الضرورية لخلق مجتمع بلا طبقات، وبلا دولة كذلك، وهي بهذا المعنى شيء ينتمي للواقع مؤقتًا. وفي التجربة السوفيتية حصلت الدولة بفضل الماركسية على طاقات وحياة جديدة. (١٢) جمع كول فرضياته بشكل واضح ومعقول ونشرها في (Aristotelian Society, Bd. XVI) (1916)، S. 310-325؛ تقول الفرضية الأساسية فيها إن الدول من طبيعة الجمعيات البشرية الأخرى ذاتها. ومن أعمال لاسكي أذكر هنا: (Studies in the Problem of Sovereignty 1917; Authority in the Modern State 1919; Foundations of Sovereignty 1921. A Grammar of Politics 1925, Das Recht und der Staat, Zeitschr. für öffentl. Recht, Kung Bd. X (1930), S. 1-25) ثمة مراجع أخرى نجد لها لدى كونغ شوانغ هسياو (W. Chuan Hsiao) (Political Pluralism, London 1927)؛ بخصوص نقد التعددانية: (Y. Elliott in The American Political Science Review XVIII (1924), S. 251 f.; The pragmatic Revolt in Politics, New York 1928; Carl Schmitt, Staatsethik und pluralistischer Staat, Kant-Studien XXXV (1930), S. 28-42). أما فيما يخص التشظي التعدداني في الدولة الألمانية الراهنة وتطور البرلمان إلى ساحة عرض للنظام التعددي فانظر: (Der Hüter der Verfassung, Tübingen 1931, S. 73 f).

كيانها السياسي، والتركيز الدائم على أن الإنسان الفرد يعيش في خضم علاقات وروابط اجتماعية عديدة ومتنوعة، فهو عضو في جماعة دينية وأمة ونقابة وعائلة ونادٍ رياضي وتجمعات أخرى كثيرة تطبعه بطابعها بدرجات متفاوت من حال إلى حال، وتلج به في «تنويعه من الالتزامات وضروب من الولاء»، دون أن يجوز القول في هذه الروابط إنها السيّدة والحاسمة دون تقييد. لا، بل يمكن لكل من هذه الروابط المتنوعة أن تظهر بصفته الأقوى في حقلها الخاص، بحيث يُحسم الصراع بين علاقات الولاء والإخلاص بشكل مختلف من حال إلى حال. فمن الممكن مثلاً أن يذهب أعضاء نقابة ما إلى الكنيسة على الرغم من شعار النقابة القاضي بمقاطعة الكنيسة، وأن يُحافظوا في الوقت ذاته على عضويتهم في النقابة مخالفين قرار الكنيسة بوجوب الابتعاد عن النقابة.

ما يلفت النظر في هذا المثال التنسيق بين الجماعات الدينية والروابط المهنية، الذي يمكن له - على أساس تضاد الجهتين المشترك مع الدولة - أن يتحول إلى تحالف بين الكنائس والنقابات. إن هذا التنسيق سمة من سمات التعددية التي ظهرت في البلدان الأنكلوسكسونية، والتي نُلقي منطلقها النظري بشكل خاص في كتاب فيغيس (J. Neville Figgis) (١٣) الذي يدور حول كنائس الدول

(١٣) (Figgis, *Churches in the modern State*, London 1913)، وهو يذكر (S.249) أن ميتلاند (Maitland) الذي تركت أبحاثه أثراً كذلك في التعدديين يقول عن كتاب غيره حول قانون التعاونيات الألماني إنه أعظم كتاب قرأه على الإطلاق. يرى فيغيس أن الصراع القروسي بين الكنيسة والدولة، أي بين البابا والقيصر، وعلى نحو أدق: بين طبقة رجال الدين والطبقات الأخرى الدنيوية، يرى أنه لم يكن صراعاً بين «مجتمعات» (societies)، بل حرباً أهلية داخل الوحدة الاجتماعية ذاتها؛ أما اليوم فنحن إزاء مجتمعين (duo populi) يتواجهان. يبدولي هذا الرأي صائباً. فبينما كان يمكن تلخيص العلاقة بين البابا والقيصر قبل انشقاق الكنيسة بعبارة أن للبابا المرجعية (auctoritas) وللقيصر القوة (potestas)، ما يعني فرزاً داخل الكيان نفسه، باتت التعاليم الكاثوليكية تتمسك منذ القرن الثاني عشر بأن =

الحديثة، بالإضافة إلى نظرية التعاونيات لغيره. إن الحدث التاريخي الذي يستند إليه لاسكي بشكل متكرر، والذي ترك عنده أثراً كبيراً - كما هو واضح - كان سياسة بسمارك المعادية للكنيسة الكاثوليكية وللأشراكيين في آن معاً، والفاشلة في الحين ذاته. ففي «الصراع الثقافي» مع الكنيسة الكاثوليكية تبدى أنه حتى دولة تمتلك بأساً شديداً كالرايخ البسماركي ليست سيّدة كلفة القدرة بالمطلق. كذلك فشلت هذه الدولة في حربها مع طبقة العمال الاشتراكيين، أو لم تكن قادرة اقتصادياً على أن تسحب من النقابات قوتها الكامنة في قانون الإضراب.

إن هذا النقد صائب إلى حد كبير. فعبارات من قبيل «القدرة الكلية» للدولة ما هي إلا علمنات سطحية لمقولات لاهوتية من قبيل «قدرة الله الكلية». ٤٣ أما النظرية الألمانية في القرن التاسع عشر حول «شخصية» الدولة، فهي من ناحية نقيضةً موجّهةً ضد شخصية الأمير «المطلقة»، ومن ناحية أخرى قفزت على معضلة سؤال «هل السيادة للأمير أم للشعب؟» باتجاه الدولة من حيث هي «طرف ثالث أعلى». غير أن هذا كله لا يقدم إجابة عن السؤال التالي: أي

= الكنيسة والدولة مجتمعان اثنان، لا بل كلاهما في نظرها مجتمع مكتمل (كل في مجاله سيد مكثف بنفسه). لكن مما يجدر ذكره أنه على الطرف الكنسي لا يُعترف بطبيعة الحال إلا بكنيسة واحدة كمجتمع مكتمل، بينما نرى اليوم على الطرف الدولتي تعددية (إن لم يكن عدداً لا يحصى) من المجتمعات المكتملة اكتمالاً تطلعن بحقيقته التعددية الكبيرة جداً لهذه المجتمعات. يقدم باول سيمون (Paul Simon) موجزاً واضحاً للمذهب الكاثوليكي في مقاله الدولة والكنيسة، (Staat und Kirche, Deutsches Volkstum, Hamburg, Augustheft 1931, S. 576-596) بالنسبة إلى النظرية الكاثوليكية فإنه يستحيل بالطبع التنسيق بين الكنيسة والنقابات، وهو التنسيق الذي يميز افتراضه النظرية التعددية الأنكلوسكسونية؛ كذلك لا يمكن معاملة الكنيسة معاملةً أمميةً نقابيةً وكأنها تماثلها في طبيعتها. بالفعل تخدم الكنيسة لاسكي، كما لاحظ بحق إليوت، بصفته مطيةً (stalking horse) للنقابات فقط. وبالمناسبة، فإنه لمن المؤسف ألا تتوفر لدى كلا الطرفين، أي لدى الكنيسة والتعدديين، نقاشات جذرية لنظريتهما وعلاقتها المتبادلة.

كيان اجتماعي (وهنا أستخدم المفهوم الليبرالي غير الدقيق لـ «اجتماعي») يقرر بشأن حالة الصراع ويحدد اصطفااف العدو-الصديق الحاسم؟ فلا الكنيسة ولا النقابة، ولا التحالف بينهما، كان قادراً على منع أو الحؤول دون الحرب التي كان يخطط لها الرايخ الألماني في عهد بسمارك. وبالطبع لم يكن في مقدور بسمارك إعلان الحرب على البابا؛ لكن هذا فقط لأن البابا لم يعد يمتلك وقتذاك حق إعلان الحرب، كما لأنه لم يكن يخطر ببال الاشتراكيين أن يكونوا «حزباً محارباً». وفي كل الأحوال لم يكن ممكناً تخيّل مرجعية تستطيع أو تريد أن تواجه قرار الحكومة الألمانية آنذاك بخصوص «حالة الجِدِّ»، دون أن تصير بذلك عدواً سياسياً لها وتحمل بذلك عواقب هذا المفهوم كافة. وفي المقابل لم تكن الكنيسة ولا النقابة في وارد خوض حرب أهلية^(١٤). يكفي هذا لتأسيس مفهوم سليم عن السيادة والكيان. فالكيان السياسي من حيث ماهيته هو الكيان الحاسم، أيّاً يكن مصدر الطاقة التي يستمد منها دوافعه النفسية الأخيرة. إما أن يكون موجوداً أو لا. وفي حال وجوده يكون الأعلى، أي صاحب القول بشأن الحالة الحاسمة.

(١٤) لأن لاسكي يحيل كذلك إلى الجدال بين الكاثوليكين الإنكليز وغولدستون (Goldstone) أورد هنا العبارات التالية للكاردينال نيومان (Cardinal Newmann) من رسالته إلى الدوق نورفولك (Norfolk) (أقتبسها من كتاب غولدستون: *Die vatikanischen Dekrete in ihrer Bedeutung für die Untertanentreue* (1874)): «نفترض أن بريطانيا أرادت إرسال بوارجها لدعم إيطاليا في مواجهة البابا، عندها سيغتاظ بالتأكيد الكاثوليكيون الإنكليز بدرجة كبيرة، ولربما سينحازون إلى البابا حتى قبل اندلاع الحرب وسيستعملون كافة الوسائل الدستورية لمنع حرب كهذه. ولكن، من ذا الذي يعتقد أنه عند اشتعال الحرب ستجاوز أفعالهم لإنهائها الصلوات وبعض المساعي؟ كيف للمرء أن يزعم أنهم قد يُقدّمون على خطوة خيانية؟».

أن تكون الدولة كيّناً، أو بالأحرى الكيان الحاسم، هو حقيقة تقوم على ٤٤ طبيعتها السياسية. أما النظرية التعددية فهي إما تعرّف الدولة بوصفها كيّناً ناشئاً عن فيدرالية روابط اجتماعية أو تكون بمثابة حلّ للدولة ونفي لها. وعندما ينكر هذا المذهب على الدولة كيانيتها ويعرّفها - بدلاً من ذلك - بوصفها «تشاركية سياسية» إلى جانب تشاركيات أخرى دينية واقتصادية على سبيل المثال، فإنه يتوجب عليه عندها الإجابة على السؤال الداهم بخصوص المضمون النوعي للسياسي. بيد أننا لا نجد في أي من كتب لاسكي الكثيرة تعريفاً لما هو سياسي، على الرغم من أنها تعجّ بفاهيم من قبيل الدولة والسياسة والسيادة و«الحكم». في إطار هذه الرؤية تغدو الدولة ببساطة رابطة تتنافس مع الروابط الأخرى، وتستحيل وفقاً لذلك شركة بين وإلى جانب الشركات الأخرى المتواجدة داخل الدولة أو خارجها. هذا هو مضمون النزعة التعددية لهذه النظرية التي تستنهض كلّ حدة ذكائها ضد كل نزعات تعالي الدولة، ضد «جلالتها» و«شخصيتها» وضد احتكارها «للكيان العليّ»، بينما تبقى ماهية الكيان السياسي غامضة. فهذا يُظهرها تارة - بالطريقة الليبرالية القديمة - كمجرد خادم للمجتمع المتحدّد جوهرياً بالاقتصاد، وتارة أخرى كشركة من نوع خاص - بالمعنى التعددي -، أي كرابطة إلى جانب روابط أخرى، وتارة أخرى كمُنتج من منتجات فيدرالية الروابط الاجتماعية أو كرابطة تقوم مقام السقف المشترك للروابط الأخرى. بيد أنه لا بدّ من إبراز الأسباب التي تدفع البشر لبناء رابطة سياسية، «رابطة حاکمة»، إلى جانب روابطهم الدينية والثقافية والاقتصادية، ولا بدّ من جلاء المعنى السياسي النوعي لهذه الأخيرة. لا يمكن العثور على خيط واضح من الأفكار الرصينة في هذا الصدد في أدبيات هذه النظرية، بينما كان آخر ما برز من المفاهيم الشاملة، والكونية - التوحيدية، وليس التعددية، هو «المجتمع» لدى كول، و«الإنسانية» لدى لاسكي.

٤٥ تتسم نظرية الدولة التعددانية هذه بأنها تعددية في ذاتها، أي ليس فيها مركز موحد، بل تستلهم مواضيعها من حقول فكرية متنوعة (الدين، الاقتصاد، الليبرالية، الاشتراكية، إلخ...). إنها تتجاهل المفهوم الأساسي لكل نظرية عن الدولة، أي مفهوم السياسي، وتُغفل مناقشة إمكانية أن يفضي تعدد الروابط إلى كيان سياسي مبني فيدرالياً. تبقى هذه النظرية مرتنة بالكامل للفردانية الليبرالية، فشاغلها الوحيد في نهاية الأمر خدمة الفرد الحرّ وتشاركياته الحرة ووضع كل واحدة منها في مقابل الأخرى، منطلقةً من أن الإجابة على كل الأسئلة وحلّ كل الصراعات مرتبطٌ بالفرد. في حقيقة الأمر ليس ثمة «شركة» سياسية أو تشاركية، بل هناك فقط كيان سياسي، و«جماعة» سياسية. إن الإمكانية الواقعية للاصطفاف إلى أعداء وأصدقاء كفيلة وحدها بخلق كيان حاسم يتجاوز كل ما هو من نوع الشركة أو التشاركية، ويكون ذا طبيعة مختلفة نوعياً ويناط به القرار الحاسم^(١٥) مقابل كل ما عداها من التشاركيات الأخرى. إذا انتفى هذا الكيان من حيث هو إمكانية، ينتفي عندها السياسي ذاته. وطالما أغفلت عينُ الناظر جوهرَ السياسي، سيبقى ممكناً وضع «التشاركية» السياسية، بالمعنى التعدداني، في منزلة التشاركيات الدينية والثقافية والاقتصادية وفي تنافس معها. في الحقيقة سيلزم عن مفهوم السياسي - كما سيتبيّن في الفصل السادس - نتائج تعددانية، لكن ليس بمعنى أن تحلَّ محلَّ اصطفاف العدو - الصديق الحاسم في إطار الكيان السياسي ذاته تعددية ما دون أن يتلاشى - إضافة إلى الكيان - السياسي ذاته.

(١٥) «يمكننا القول إن يومَ تعبئة المجتمع بشكله الذي عهدناه من قبل هو يوم تحوله إلى جماعة»

(E. Lederer, Archiv f. Soz.-Wiss. 39 (1915), S. 349)

القرار إزاء الحرب والعدو

من السمات الأساسية للدولة، بوصفها كياناً سياسياً جوهرياً، امتلاك حقّ الحرب (jus belli)، أي امتلاك الإمكانية الواقعية لتحديد العدو بناء على قرار ذاتي، ولقتاله إذا دعت الحاجة. وليست الوسائل التقنية المستخدمة في الحرب ولا منظومة الجيوش المتوفرة ولا احتمالات الانتصار في الحرب ذات أهمية هنا طالما كان الشعب المتفق سياسياً مستعداً للقتال لأجل وجوده واستقلاله، مع ٤٦ العلم أنه هو من يحدّد، وبموجب قراره الخاص، معنى استقلاله وحرّيته. من جهة أخرى، يبدو أن تطور التقنية العسكرية يدفع للظن أن دولاً قليلة فقط هي من تحتكر إمكانية خوض حرب رابحة بفضل قوتها الصناعية، بينما تتخلى الدول الأصغر والأضعف عن «حق الحرب» طوعاً أو قهراً، وذلك في حال عدم تمكّنها من صون استقلالها على أساس سياسات تحالف صائبة. لا يبرهن هذا التطور بأي حال من الأحوال على زوال ظاهرة الحرب والدولة والسياسة. لقد أفرزت التغيرات والتبدلات التي يحفل بها التاريخ والتطور الإنسانيان أشكالاً وأبعاداً جديدة للاصطفاف السياسي، ودمّرت صيغاً سياسية سابقة، وتسببت بحروب دولية وأهلية، كما أنها كانت تقلّص من عدد الكيانات السياسية المنظّمة تارة، وتزيده تارة. لقد جمّعت الدولة، من حيث هي الكيان السياسي الحاسم، صلاحيات هائلة لديها، أقصد إمكانية خوض الحرب، وبذا الحياة الصريحة على حياة البشر. ذلك أن «حق الحرب» يتضمن تملكاً من هذا النوع، وهو يعني الإمكانية المزدوجة، أي إمكانية طلب جهوزية أبناء الشعب للموت، ولقتل المصطفين إلى جهة العدو. غير أن الوظيفة الأساسية لدولة عادية تكمن أولاً في تحقيق سلام تام داخلها وعلى أراضيها، وضمان «الهدوء

والأمن والنظام» وبذلك خلق الحالة العادية. الأخيرة هي شرط فعالية المعايير الشرعية والقانونية، حيث إن كل معيار يفترض حالة عادية، وليس ثمة معيار يسري في حالة شاذة بالكامل بالنسبة إليه.

تُفْضي ضرورة إحلال السلام داخل الدولة في الحالات الحرجة إلى أن تُعَيَّن الدولة، من حيث هي كيان سياسيٍ وطالما بقيت في حيز الوجود، «العدوَّ الداخلي» أيضًا. في كل الدول ثمة صيغة ما عما كان يُسمى في قانون الدولة في الجمهوريات اليونانية إعلانًا -πολέμιος- وفي الشريعة الرومانية إعلانًا -hostis. ٤٧ إنها أنواع شتى من النفي والإبعاد والنبد (إعلان الخروج عن القانون)، تكون قاسية مرة ورحيمة أخرى، تظهر أحيانًا كأمر واقع وتزنيًا أحيانًا أخرى بزيٍّ شرعي عبر قوانين خاصة، تتبدَّى عاريةً أو متخفيةً في صياغات مواربة. إعلان العدو هو -وتبعًا لسلوك مَنْ أُعْلِنَ عدوًّا للدولة- علامةٌ من علامات الحرب الأهلية، أي من علامات انحلال الدولة من حيث هي كيان سياسيٍ منظمٍ وممتنع على الغريباء، موحد الأراضي ويعمه السلام. في الحرب الأهلية يتحدّد المصير المقبل لهذا الكيان. ينطبق هذا بالذات وعلى نحو أكثر بداهة على دولة القانون المدنية الدستورية من الدول الأخرى، وذلك بالرغم من تحصيلاتها الدستورية. ففي «الدولة الدستورية»، كما قال لورنس فون شتاين، ليس الدستور سوى «تعبير عن النظام الاجتماعي، وعن وجود مجتمع من المواطنين أمام الدولة. لذلك فإنه، وفي اللحظة التي يُشَنّ هجوم عليها، لا بدَّ للقتال أن يُجسّم خارج إطار الدستور والشرع، أي باستخدام قوة السلاح».

ملاحظة شमित

لعل المثال الأشهر الذي يقدّمه التاريخ اليوناني هو استفتاء ديموفانتوس (Psephisma des Demophantos)؛ هذا القرار الشعبي الذي اتخذته شعب أثينا بعد نفي مجلس الأربعمائة عام ٤١٠ قبل الميلاد، يُعلن كلّ من يعمل على تدمير الديمقراطية الأثينية «عدوًّا للأثينيين» (πολέμιος)؛ ثمة أمثلة

أخرى لدى (Busolt-Swoboda, Griechische Staatskunde, 3. Aufl. 1920, S. 231, 532)؛ بخصوص إعلان الحرب السنوي من قبل مجلس الشيوخ الإسبارطي «الإفور» على عيد إسبرطة «هيلوت» الذين يعيشون داخل الدولة انظر: المرجع السابق (S. 670). بخصوص إعلان العدو في قانون الدولة الروماني انظر: (Mommsen, Rom. Staatsrecht III, 5. 1240 f.)؛ بخصوص إهدار الدم (Proskription) انظر: المرجع السابق (II, S. 735)؛ بخصوص نزع الملكية والحقوق المدنية والنفي والنبذ (Friedloslegung, Bann, Acht) انظر إلى جانب المرجع المعروف (Lehrbücher der deutschen Rechtsgeschichte) على وجه الخصوص: (Ed. Eichmann, Acht und Bann) (im Reichsrecht des Mittelalters 1909). تقدّم ممارسات العقاب ولجنة السلامة العامة (Comité de salut public) أمثلة لا تحصى على إعلان الخروج عن القانون (hors-la-loi)، انظر: أولاً فرنسوا ألفونس أولار (François-Alphonse Aulard) (Geschichte der französischen Revolution). ومما يجدر إبرازه هنا على نحو خاص تقرير لجنة السلامة العامة الذي اقتبسه فريزينهان (E. Friesenhahn) (Der politische Eid, 1928, S. 16) حيث يرد: «منذ أن عبّر الشعب الفرنسي عن إرادته بات كل ما يعارض الشعب خارجاً على السيادة. وكل ما هو خارج السيادة عدو. فليس بين الشعب وأعدائه سوى السيف». وقد تُنزع الحقوق المدنية بناءً على التكهن بنقص النوايا السلمية والشرعية لدى رعايا أديان أو أحزاب معينة. في التاريخ السياسي للزنادقة والمراطقة يمكن العثور في هذا الخصوص على أمثلة لا حصر لها، تنطلق من محاجة نيقولا دي فيرنو (Nicolas de Vernul) (1646 de una et diversa religione) الذي يقول: لا يجوز التسامح مع الزنديق الكافر داخل الدولة عندما يكون مسالماً (pacifique)؛ ذلك أن أناساً كالزنادقة لا يمكن أن يكونوا مسالين (مقتبس لدى: H. J. Elias, L'Église et l'état, Revue belge de philologie et d'histoire, V (1927), Heft 2/3). ثمة صيغ مخففة من إعلان العدو وهي عديدة ومتنوعة: مصادرة الأملاك (Konfiskation) ونزع الجنسية (Expatriierung) وحظر التجمع والتنظيم وشغل المناصب العامة... إلخ. ما اقتبسناه أعلاه عن لورنس فون شتاين يرد في معرض وصفه للتطور السياسي - الاجتماعي في عصر صيانة النظام الملكي وفي ملكية يوليو في فرنسا: (Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich, Bd. I: Der Begriff der Gesellschaft, Ausgabe von G. Salomon, S. 494).

يمكن لرابطة أخرى داخل الكيان السياسي، كالعائلة أو ربّ العائلة، تملك حياة آخرين وموتهم (jus vitae ac necis) في صورة قصاص، لكن ليس بإمكانه

امتلاك حقّ الحرب أو حقّ إعلان العدو الداخلي، طالما بقي الكيان السياسي، من حيث هو كيان، موجوداً. حتى شريعة الثأر بين العائلات أو القبائل قد يتوجب تجميدها أثناء الحرب حال التمسك بوجود الكيان السياسي. إن رابطة بشرية تسعى لتجاهل ما يستلزمه الكيان السياسي ليست برابطة سياسية، فهي تتخلى بذلك عن إمكانية أن تحدّد على نحو حاسم هوية من ينبغي اعتباره والتعامل معه كعدو. يتعلق الأمر إذن بتلك السلطة على حياة البشر الفيزيائية التي تتفوق بها الجماعة السياسية على أي نوع آخر من الجماعات والمجتمعات، ومن ثمّ يمكن في إطار هذه الجماعة أن تنشأ تشكّلات من مرتبة سياسية ثانوية وبصلاحيات خاصة أو منقولة، أو حتى بصلاحيات التصرف بحياة أعضاء وموتهم، التي تكون مقصورة على أعضاء جماعة أضيق. يمكن للجماعة دينية، كالكنيسة مثلاً، أن تطلب من رعاياها التضحية بأرواحهم شهداء في سبيل عقيدتهم. لكن هذا في سبيل خلاصهم الروحي وحسب، وليس من أجل مؤسسة الكنيسة من حيث هي منظومة سلطة دنيوية، وإلا لاستحالت الكنيسة كياناً سياسياً. لم تكن حروب الكنيسة المقدسة والصليبية سوى أفعال قائمة على قرار يعيّن العدو، حالها في ذلك حال الحروب الأخرى. لكن في مجتمع متحدد على أسس اقتصادية - ينمو نظامه، أي سيّره القابل للتنبؤ، في حقل من المفاهيم الاقتصادية - لا يمكن من أي وجهة نظر انتظار أن يضحى أي عضو فيه بحياته في سبيل الحفاظ على سير عملياته الاقتصادية دون تعطيل. إن تبرير طلب كهذا بالحدوى الاقتصادية يتناقض والمبادئ الفردانية للنظام الاقتصادي الليبرالي، ٤٩ كما يتعدّر إسناده إلى معايير ومثل اقتصاد يزعم لنفسه الاستقلال. للإنسان الفرد أن يموت طوعاً في سبيل ما يختار. هذا - ككل ما هو جوهري في مجتمع ليبرالي - فردي - بالتأكيد «مسألة شخصية»، أي شأن يتعلق بقرار الفرد الحرّ، غير المضبوط ولا التابع لقرار فرد حرّ آخر.

يملك المجتمع القائم حصرياً على الاقتصاد ما يكفي من الوسائل لإقصاء المتأخر والمتعثر في المنافسة الاقتصادية، أو حتى «المخرب»، عن دورته، ولتقليم أظافره بطريقة «سلمية» غير عنيفة، أو بكلمات أكثر تحديداً: عبر تجويعه إذا ما أبى الاندماج طوعياً. كما أن نظاماً اجتماعياً ثقافياً أو حضارياً لن تعوزه «المؤثرات الاجتماعية» للتعامل مع مخاطر مكروهة أو نسب نمو غير مرغوبة. بيد أنه ليس ثمة برنامج، ولا معيار ولا نفع ما، يمكنه منح حق تملك حياة الناس الفيزيائية. من الجنون والفضاعة سؤال الناس - بجدية - أن يُقتلوا ويُقتلوا لكي تزدهر صناعة الناجين منهم وتجارتهم أو لدعم القوة الاستهلاكية لأحفادهم.

إن لعنَ الحرب كميثلة من ناحية، ومطالبة الناس بخوضها، وأن يُقتلوا ويُقتلوا فيها بذريعة أنها «لن تتكرر ثانية» هو خدعةٌ مفضوحة. ليس للحرب ولا استعداد المقاتلين للموت، وليس للقتل الفيزيائي لآخرين مصطفيين إلى جانب العدو أي معنى معياري، بل معنى وجودي يجايز حالة القتال الواقعي ضد عدو متعين، معنى لا يلزم عن أية معايير أو مُثُل أو برامج. ليس هناك هدف عقلائي ولا معيار صحيح ولا برنامج نموذجي ولا مُثُل اجتماعية بَرّاقة، ٥٠ ليس ثمة شرعية أو مشروعية يمكنها أن تبرر قتل الناس بعضهم بعضاً لأجلها. ولن يكون تبرير القضاء الفيزيائي على الحياة البشرية متاحاً إذا لم يكن هذا ناتجاً عن سعي وجودي لفرض شكل الوجود الخاص في مواجهة سعي وجودي آخر لنفيه. لذا ستفشل المعايير القانونية والأخلاقية في تبرير الحرب. عندما يكون هناك أعداء فقط، بالمعنى الوجودي للكلمة كما عينا من قبل، تكتسب مواجهتهم فيزيائياً وقاتلهم معنى - على أنه معنى سياسيٌ فحسب.

لقد بات بمثابة المتفق عليه عمومًا منذ غروتوس (Hugo Grotius) أن العدالة ليست من المفاهيم المتضمنة في مفهوم الحرب^(١٦). وعادة ما تخدم البناءات الفكرية التي تطالب بحرب عادلة هدفًا سياسيًا. إن مطالبة شعبٍ موحد سياسيًا أن يقصر حروبه على تلك العادلة منها هو إما شيء بديهي بالكامل، وذلك بأن يكون القصد ألا تُخاض الحروب إلا ضد عدو حقيقي، أو هو ناتج عن سعي سياسي خفي لسحب حق الحرب من الدولة وإيجاد قيم عدالة أخرى لا تقرر مضمونها وكيفية تطبيقها الدولة المعنية في الحالات المتعينة، بل طرف ثالث هو الذي يحدّد على طريقته من هو العدو. طالما وُجد شعب ما في الحيز السياسي فلا بدّ له أن يميز بنفسه عدوه عن صديقه، ولو كان ذلك في الحالات القصوى فحسب، التي يحددها هو نفسه كذلك على أية حال. في هذا تحديدًا يكمن الوجود السياسي لأي شعب، وحالما تتبدّد قدرته أو إرادته لإنجاز هذا التمييز سيتوقف عن كونه سياسيًا. أما إذا خضع هذا الشعب لغريب يفرض عليه تعيينًا ما للعدو والجهة التي يجب أن تُخاض ضدها المعارك، فإننا لا نعود هنا إزاء شعب حرّ سياسيًا، بل خاضع أو مدمج في نظام سياسي آخر. إذن، لا يستوي معنى الحزب إلا عندما تُخاض ضد عدو متعين حصرًا، وليس في سبيل مثل ومعايير شرعية. كل غموض يكتنف تصنيف العدو-الصديق يصحّ عزوه إلى خلطه بتجريدات ومعايير ما.

ليس لشعب موجود سياسيًا إذن أن يتخلى عن تمييز عدوه من صديقه، وذلك بناء على قراره وعلى مسؤوليته الخاصة. لعله يعلن - وبطريقة احتفالية - عن

(١٦) ترد هذه العبارة لدى غروتوس باللاتينية على النحو التالي «Justitiam in definitione (De jure belli ac pacis, 1. I, c. I, N. 2) (sc. belli) non includo». في الفكر المدرسي القروسطي كانت الحرب ضد الكفار (bellum justum) (أي إنها كانت حربًا، وليست «تفديدًا» لأمر ما أو «إجراء سلمي» أو «عقوبة»).

كرهه للحرب كوسيلة لحل الصراعات الدولية، وعن تخليه عنها من حيث هي «إحدى أدوات السياسة القومية»، كما جرى في اتفاق كيلوغ عام ١٩٢٨^(١٧). بيد أن هذا لا يعي بأي حال من الأحوال تخلياً عنها كإحدى أدوات السياسة الدولية (الحرب التي تخدم السياسة الدولية قد تكون أسوأ من تلك التي تخدم سياسة قومية فحسب)، ولا استبعادها وإقصاءها قانونياً. فأولاً: يخضع إعلان كهذا بالكامل لتحفظات بديية، حتى لو لم تُصغ بشكل صريح، كافتراض وجود دولة خاصة والدفاع عن النفس واحترام الاتفاقات الجارية وحق الوجود الحر والمستقل... إلخ. ثانياً: ليست هذه التحفظات - من حيث بنيتها ٥٢

(١٧) تقول الترجمة الألمانية الرسمية (Reichsgesetzblatt 1929, II, S. 97) «إدانة (Verurteilung) الحرب من حيث هي أداة لحل النزاعات الدولية»، يتضمن النص الإنكليزي - الأمريكي أيضاً معنى الإدانة (condemn) وكذلك النص الفرنسي (condemner). لقد طُبِع نصّ ميثاق كيلوغ الذي يعود إلى عام ٢٧ آب/ أغسطس ١٩٢٩ (Der Völkerbund und das politische Problem der Friedenssicherung, Teubners Quellensammlung für den Geschichtsunterricht, IV 13, Leipzig 1930) بكل ما يتضمنه من تحفظات - كالشرف القومي لبريطانيا، الدفاع عن النفس، النظام الداخلي لعصبة الأمم ولوكارنو ورفاهية وسلامة أراضي كمبر وفلسطين... إلخ، ومن جهة فرنسا: الدفاع عن النفس والنظام الداخلي لعصبة الأمم ولوكارنو واتفاقيات الحياد، وفي مقدمة كل ذلك احترام ميثاق كيلوغ ذاته، ومن جهة بولونيا: الدفاع عن النفس، احترام ميثاق كيلوغ ذاته، النظام الداخلي لعصبة الأمم - لم تجد المشكلة القانونية العامة المتعلقة بالتحفظات عناية نسبية حتى الآن، ولا حتى من قبل من ناقش بإسهاب قدسية المواثيق وعبارة (pacta sunt servanda)، (أي: العقد شريعة المتعاقدين). بيد أنه ثمة بداية واعدة لمعالجة علمية متقدمة يقدمها كارل بيلفينغر (Carl Bilfinger): Betrachtungen über politisches Recht, Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht, Bd. I, S. 57 f., Berlin 1929. بخصوص الإشكالية العامة الكامنة في فكرة بشرية مسالمة، قارن الحاشية رقم ٦ في هذا النصّ الذي يتحدث عن أن ميثاق كيلوغ لا يمنع الحرب، بل يعاقب عليها، قارن: (Borchardt, The Kellogg Treaties sanction) Arthur Wegner, war, Zeitschr. f. ausl. öffentl. Recht 1929, S. 126 f. (Einführung).

المنطقية- مجرد استثناءات من المعيار، بل هي ما يمنح المعيار مضمونه المتعين. إنها ليست تقييدات جانبية تتضمن استثناءات ما تحد من الإلزامات، بل هي تحفظات تقوم بدورٍ تشريعي (بمعنى تحديد المعايير)، بحيث يغدو الإلزام من دونها غير ذي مضمون. ثالثاً: طالما كان هناك دولة مستقلة، فإنها هي من يقرر -وبناء على استقلالها- بخصوص توفر الحالة التي يتفعل فيها التحفظ (الدفاع عن النفس، هجوم عدو، خرق اتفاق بما فيه اتفاق كيلوغ... إلخ) أو عدمه. رابعاً: لا يمكن إقصاء «الحرب» قانونياً بالعموم، بل فقط بشر وشعوب، دول وطبقات وأديان... إلخ، وهي التي تُحمّل، عبر إعلان خروجها عن القانون، صفة «العدو». وعليه، فإن هذا الاستبعاد الاحتفالي للحرب لا يتجاوز تمييز العدو-الصديق، بل يمنحه مضموناً وحياة جديدين عبر إمكانيات جديدة لتعيين دولي للعدو. تزول الحياة السياسية عموماً عند سقوط هذا التمييز. ولا يملك الشعب ذو الوجود السياسي أن يتهرب من استحقاق هذا التمييز المصري عبر إعلانات ساحرة. إذا أعلن جزءٌ من الشعب أنه ليس لديه عدوٌ بعد اليوم فهو يقف بذلك، في الواقع، في صفِّ الأعداء ويتعاون معهم، بيد أن تمييز العدو من الصديق لا يُلغى بهذا على الإطلاق. فأن يزعم مواطنو دولة ما أنه لم يعد لديهم أعداء شخصيون، فهذا لا يغير في قضية التمييز شيئاً، حيث ليس للفرد الخاص أي أعداء سياسيين. أقصى ما يمكن له أن يعنيه عبر مزاعم من هذا النوع هو اعتزاله الجماعة السياسية التي ينتمي لها وجودياً، ورغبته بأن يحيا كفرد خاص^(١٨). من الخطأ الاعتقاد أن شعباً واحداً بوسعه إزالة التفريق

(١٨) عندئذ سيكون من شأن الجماعة السياسية قننة هذا الوجود الخاص غير العام وغير المهتم بالسياسة (عبر امتيازات بفضل قانون الأجانب أو تمييزات منهجية أو بعدم إخضاعه لقوانين بلد الإقامة أو بجواز الإقامة وترخيص العمل وعبر تشريع خاص بالغرباء أو بطرق أخرى). بخصوص السعي إلى وجود لاسياسي آمن (تعريف البرجوازي) قارن ملاحظتي عن هيفل: ص ٦٢.

بين العدو والصديق بإعلان صداقته مع كل العالم، أو بالتخلي الطوعي عن سلاحه. فعلى هذا النحو لا تُنزع السياسة عن العالم ولا يمسي الأخير في حالة من الأخلاقية الخالصة، أو القانونية الخالصة، أو الاقتصادية الخالصة. حينما يخشى شعب ما أعباء الوجود السياسي ومخاطره، فإن شعباً آخر سينهض بها، وذلك عبر اضطلاعه بـ «حمايته من الأعداء الخارجيين»، وتسلّمه السلطة السياسية؛ الحامي هو من يحدّد العدو، تبعاً للعلاقة الأبدية بين الحماية والطاعة.

ملاحظة شमित

على هذا المبدأ يقوم النظام الإقطاعي، والعلاقة بين الإقطاعي المالك والأجير، المتنوع والتابع، الراعي والرعية. هذه العلاقة تُبرز مبدأ الحماية-الطاعة على أبين وجه، ولا تحجبه أبداً، بل لا نجاحاً إذا قلنا إنه لا توجد أي هرمية أو مشروعية معقولة أو شرعية دون هذه العلاقة بين الحماية والطاعة. إن شعار «أنا أحمي، إذن أنا أطلب الطاعة» هو بمثابة «أنا أفكر، إذن أنا موجود» الخاص بالدولة، وأي نظرية دولتية لا تعي أهمية هذا المبدأ لن تزيد عن كونها شذرة غير كافية. لقد عرّف هوبز الغاية الحقيقية (في نهاية الطبعة الإنكليزية الصادرة عام ١٦٥١، ص ٣٩٦. النسخة العربية: هوبز، ٢٠١١، ص ٦٧٤) من كتابه اللفيثان بإعادة تبیین «العلاقة المتبادلة بين الحماية والطاعة» للناس، التي تتطلب الطبيعة الإنسانية - كما الشريعة الإلهية - تقيّداً بها لا يقبل الانتهاك.

أدرك هوبز هذه الحقيقة في عهد الحرب الأهلية البغيض حيث تنهار عادة جميع الأوامر المعيارية والشرعية التي يندفع الناس بها أنفسهم في أوقات استتباب الأمن بخصوص الواقع السياسي. حينها تكون الأحزاب السياسية داخل الدولة أقدر على حماية أعضائها من الدولة ذاتها، فإن ما يتبقى للدولة من معنى حيثش - فقط - أنها الستار الذي تعمل من خلفه هذه الأحزاب. أما المواطن فهو يعرف تماماً أي جهة عليه أن يطيع. هذا ما تقبل به وتبرّره «النظرية الدولتية التعددانية» التي سبق أن عولجت (في الفصل الرابع). تبرز الصوابية الجوهرية لمُسَلِّمة الحماية-الطاعة بصورة أجلى في إطار العلاقات الخارجية والدولية، فهي تتجسد على نحو شديد الوضوح في المحميات الدولية والاتحادات الدولية المهيمن عليها من قبل أحد أعضائها والدول الاتحادية، وفي معاهدات الحماية والضمان من شتى الأنواع.

لعله من الحماقة الاعتقاد بأن شعباً ما، إذ يكف عن الدفاع عن نفسه، لن يبقى له سوى الأصدقاء فحسب، ولعله كذلك اعتقاد خاطئ أن العدو ستلتهم جوارحه عطفاً إثر عدم إبداء أي مقاومة له. لن يزعم أحد بجدية إمكانية تحول العالم - على سبيل المثال - إلى حالة أخلاقية خالصة عبر التخلي عن الإنتاج الاقتصادي والجمالي. والحال الأقل ترجيحاً هي أن يسهم شعب ما بالتوصل إلى حالة أخلاقية أو اقتصادية خالصة تعيش فيها البشرية عبر تخليه عن قراره السياسي. فأن يفقد شعب ما قدرة أو إرادة المكوث في حيز السياسي، لا يعني أبداً اندثار السياسة من العالم. المعنى الوحيد لذلك هو اندثار شعب ضعيف.

- ٦ -

ليس العالم كياناً سياسياً، بل كونهً سياسياً متعدد

تلتزم تعددانية عالم الدول عن الملمح المفهومي للسياسي. فالكيان السياسي يشترط الإمكانية الواقعية لوجود عدو، وبذلك لوجود كيان سياسي آخر أيضاً. طالما كان هناك دولة ما، فإنه - ولهذا السبب - ستبقى على الأرض دول عديدة، كما سيتعذر قيام «دولة» العالم التي تشمل البشرية بأكملها. العالم السياسي كونهً متعدد (Pluriversum)، وليس كوناً واحداً (Universum). ولذا فإن كل نظرية دولية تعددانية، علماً أن المقصود من ذلك هنا يختلف عما ناقشناه أعلاه (في الفصل الرابع) إزاء النظرية التعددانية داخل الدولة الواحدة. لا يمكن لكيان سياسي من حيث ماهيته أن يكون كونياً بمعنى الذي يشمل البشرية كافة في هذا العالم. وإذا اتفقت شعوب البشرية وأديانها وطبقاتها وجماعاتها على الأرض كافة على استحالة الحرب بينها، وزالت حتى الحرب الأهلية - من

حيث هي إمكانية - من داخل هذه الإمبراطورية الشاملة للكوكب فعلياً وإلى الأبد، أي إذا سقط التمييز بين العدو والصديق من حيث هو إمكانية؛ فإننا سنكون عندئذ إزاء رؤية لاسياسية للعالم، فيه ثقافة وحضارة واقتصاد وأخلاق وقانون وفنٌ ونقاش... إلخ، لكنه من دون سياسة ودولة. ليس لدي أدنى فكرة عن التوقيت الذي يمكن للعالم والبشرية فيه أن يصيرَ على هذا الشكل، لكنه بكل الأحوال ليس متوفراً حالياً. ولعله من الخيال الخادع افتراض توفره، وكذلك من الخلط - الذي سرعان ما ينكشف أمره - الاعتقاد بأن إنهاء الحرب بين القوى العظمى - خشيةً انزلاقها السهل إلى كارثة حرب عالمية - سيفضي إلى «سلام عالمي»، وبذا إلى الحالة النهائية الغناء واللازمة عن نزاعٍ كليٍّ للسياسة.

لا تستطيع البشرية في ذاتها أن تشنَّ أيَّ حرب، إذ ليس لديها عدوٌّ، أقله على هذا الكوكب. مفهوم البشرية يُقضي مفهومَ العدو؛ لأن هذا الأخير أيضاً لا ٥٥ يكفّ عن كونه بشراً، فيما لا يتضمّن مفهوم البشرية تمييزاً نوعياً داخله. كذلك، فإن خوض الحروب باسم البشرية ليس دحضاً لهذه الحقيقة البسيطة، بل هو على العكس يحمل معنى سياسياً مكثفاً على نحو خاص. فعندما تحارب دولةٌ عدوها السياسيّ باسم البشرية، فإن هذه لا يعني أنها حرب البشرية، بل هي حرب تحاول دولةٌ طرف فيها أن تستحوذ لنفسها على مفهوم كوني تتهاوى به على حساب عدوها المحارب. هذا يشبه سوء الاستخدام الذي يمكن أن يتعرض له مفاهيم من قبيل السلام والعدالة والتقدم والحضارة بغية مصادرتها وإنكارها على العدو. «البشرية» أداة ذات فائدة خاصة للتوسعات الإمبريالية، كما أنها، في صيغتها الأخلاقية - الإنسانية، أداةٌ نوعية في يد الإمبريالية الاقتصادية. وهنا تحضرني كلمة تعود إلى برودون (Pierre-Joseph Proudhon)، تقول بعد تعديل بسيط: مخادعٌ من يقول «البشرية». ولأن المرء لا يستخدم هذه الكلمات الجلييلة دون مراد ما؛ فإن تصدّر كلمة «البشرية» والاعتماد عليها ومصادرتها، كل هذا

قد لا ينجح وراءه سوى مسعى نزع النوعية الإنسانية عن العدو، استباحته بصفته «خارج القانون والإنسانية» ودفع الحرب بذلك إلى أقصى وحشيتها^(١٩). لكن بصرف النظر عن إمكانية التجيير السياسي العالي لمفهوم البشرية اللاسياسية، فإنه ليس ثمة حروب تخوضها «البشرية»؛ لأنها ليست مفهومًا سياسيًا، ولا تدلل على كيان سياسي أو جماعة، ولا حالة «status». إن مفهوم البشرية الإنساني الذي يعود إلى القرن الثامن عشر لم يكن سوى نفي سجالي للنظام الأرستقراطي-الإقطاعي أو الطبقي القائم آنذاك وامتيازاته. البشرية كما ترد في المذاهب الليبرالية-الفردانية ومذاهب الحق الطبيعي بناءً مثالي اجتماعي كوني يضم كل البشر على الأرض، ونظام من العلاقات بين بشر فرادى لا يتحقق إلا باستبعاد إمكانية الواقعة للحرب واستحالة أي اصطفاف إلى أعداء وأصدقاء. لن يكون في مجتمع كوني كهذا شعوبٌ في صورة كيانات سياسية، ولا طبقات مكافحة ولا جماعات معادية. لم يكن يعوز فكرة عصبية الأمم أي وضوح ودقة عندما كانت تُوضع كمفهوم مضادٍ وسجالي مقابل عصبية الأمراء^(*). على هذا النحو نشأت الكلمة الألمانية «عصبية الأمم» في القرن الثامن عشر. بيد أنها فقدت هذا المعنى السجالي مع فقدان الملكية لأهميتها

(١٩) حول «إقصاء» الحرب قارن: ص ٥١ أعلاه. يقتبس بوفندورف (Samuel von Pufendorf) في (Francis Bacon) عبارة فرنسيس بيكن (de Jure Naturae et Gentium, VIII c. VI § 5) مُصادقًا حيث يقول الأخير إن ثمة شعوبًا «بطبيعتها خارج القانون»، الهنود الحمر على سبيل المثال؛ لأنهم يأكلون لحم البشر. لقد تم فعلًا اجتثاث هنود شمال أمريكا الحمر. في الحضارة المتنامية والأخلاقية الصاعدة قد تكفي أشياء أبسط من أكل لحم البشر لأجل إعلان الخروج عن القانون، ولعله سيكون كافيًا لذلك في يوم من الأيام أن يعجز شعب ما عن تسديد ديونه. (*) بالألمانية «Fürstenbund»، وهو تحالف عقده أمراء ألمان عام ١٧٨٥ بمبادرة من ملك بروسيا فريدرش العظيم (Friedrich der Große) بهدف مجابهة مخططات القيصر جوزيف الثاني (Joseph der Zweite) لتحديث الإمبراطورية الرومانية المقدسة دستوريًا وقانونيًا، بحيث لا يخسر هؤلاء الأمراء حقوقهم وامتيازاتهم وأملاتهم. (المترجم)

السياسية. وقد لا تكون «عصبة الأمم» إلا أداة أيديولوجية في يد إمبريالية دولة أو تحالف من الدول ضد دول أخرى. وفي هذه الحال سينطبق عليها كل ما ذكرناه آنفًا حيال كلمة «البشرية». لكن، وفضلاً عن ذلك، قد يتلاءم تأسيس عصبة أمم تلمّ شمل البشرية كافةً حقاً مع التوجه - الغائم في حقيقة الأمر - لإحداث حالة مثالية لاسياسية لمجتمع «البشرية» الكوني. ولذلك غالباً ما تُزعم - وعلى نحو يفتقر نوعاً ما للحس النقدي - «كونية» عصبة الأمم، أي وجوب أن تضمّ جميع دول الأرض كأعضاء فيها. بيد أن «الكونية» تعني نزاع السياسة الكامل، وبذلك زوال الدول على الأقل.

من هنا فإن مؤسسة جنيف التي أنشئت عقب معاهدات السلام الباريسية عام ١٩١٩ - التي اعتيد على تسميتها في الألمانية «Völkerbund» (حرفياً: اتحاد الشعوب) ولعله من الأفضل تسميتها «جامعة الأمم» وفق التسميتين الرسميتين الفرنسية والإنكليزية (Société des Nations, League of Nations) - تبدو تشكيلاً شديد التناقض. فهي منظمة دولية وتفترض وجود دول، تنظّم بعض علاقاتها المتبادلة وتضمن وجودها السياسي. إنها ليست منظمة غير كونية فحسب، بل غير أومية أيضاً - وذلك إذا تم التمييز بين كلمة الأومية في معناها ٥٧ الصحيح الصادق، كما في الألمانية، وبين كلمة الدولية، وتخصيص الأولى - بعكس الثانية - للحركات الأومية، أي لتلك التي تتجاهل وحدة أراضي الدول الموجودة ومنعّتها، كما هي حتى الآن، وتتجاوز حدودها وتخترق أسوارها - كالأومية الثالثة على سبيل المثال. هنا تظهر، وفي أجلى صورها، التضادات الجوهرية بين الأومية والدولية، أي بين المجتمع الكوني منزوع السياسة من جهة، والضمان الدولي للوضع القائم على مستوى الحدود بين الدول من جهة ثانية. وإنه لمن الغريب أن تُغفل مقارنة علمية لـ «عصبة الأمم» هذا الجانب، وأن تزيد بإغفالها إياه الطين بلةً في هذا السياق. لا تُزيل عصبة الأمم الجنيقية

إمكانية الحرب إلا بمقدار ما تزيل الدول نفسها. غير أنها في حقيقة الأمر تضيف إمكانات حروبٍ وتسمح بها وتدعم حروبَ الأحلاف، كما أنها تزيل جملة من العوائق التي كانت تقف في وجه الحروب من قبل، وذلك عبر تحليل بعضها وتحريم بعضها الآخر. إنها تشكّل، بصيغتها القائمة حتى اليوم، فرصة قد تكون في ظروف محددة نافعة جدًا للمفاوضات، ومنظومة من مؤتمرات الدبلوماسيين تُعقد تحت مسمى مجلس عصبة الأمم وجمعية عصبة الأمم، يرافقها مكتب تقني يُدعى «الأمانة العامة». وكما وضحت في مكان سابق^(٢٠)، ليست عصبة الأمم اتحادًا بين الدول، وإنما حلفٌ ريبا، كما لا يظهر فيها مفهوم البشرية على نحو مؤثر إلا بمقدار ما تنجز فعاليات ونشاطات في إطار إنساني لاسياسي، وبمقدار التوجه إلى «الكونية» الذي تبديه بوصفها رابطة إدارية دولية. لكن، وبالنظر إلى تكوينها الواقعي ولإمكانات الحرب التي لا تزال قائمة في هذا المدعو «اتحادًا»، يبقى هذا التوجه مجرد فرضية مثالية. غير أن عصبة الأمم غير كونية ستكتسب معناها السياسي بطبيعة الحال فقط عندما تشكل حلفًا فعليًا أو ممكنًا، اثلافًا. بذلك لا يزول «حق الحرب»، بل يُنقل إلى «الاتحاد»، حتى لو تباين مقدار ذلك من حال إلى حال. في مقابل ذلك، فإن على كل عصبة أمم، من حيث هي منظمة إنسانية كونية، أن تنجز أمرين عسرين. يتوجب عليها، أولاً، أن تصادر حق الحرب من كل الاصطفافات البشرية الباقية على نحو فعال. كما عليها، ثانيًا وبالرغم من الأمر الأول، ألا تدعي لنفسها حقَّ الحرب؛ ذلك لأنه - وفي حال عدم حدوث ذلك - تزول سائر المعالم الجوهرية للكونية والبشرية والمجتمع اللاسياسي.

إذا حدث واتحدت سائر البشرية على البسيطة في «دولة العالم» فإن هذه الدولة لن تكون كيأنا سياسيًا، ولن تسمى دولة إلا على سبيل الاستعارة. ولو افترضنا أن العالم اندمج على أساس وحدة اقتصادية فقط أو وحدة نظام المواصلات، فإنه قد لا يكون «كيأنا اجتماعيًا» بأكثر مما يشكل مستأجرو بناية سكنية أو مستهلكو الغاز المشترك لدى الموزع نفسه أو المسافرون على الحافلة نفسها «كيأنا» اجتماعيًا. وطالما بقي هذا الكيان اقتصاديًا أو متعلقًا بقانون المرور فحسب، فلن يستطيع -بسبب انعدام الخصوم- التحول إلى حزب اقتصادي أو مذهب في قانون المرور. وإذا أراد الارتقاء إلى كيان ثقافي أو متمحور حول رؤية ما للعالم أو إلى آخر «أعلى» منزلة، ولاسياسي بالمطلق في آن معًا، فلن يكون عندئذ سوى تعاونية إنتاجية أو استهلاكية تبحث لنفسها عن مكان محايد بين قطبي الاقتصاد والأخلاق. وستبقى من غير جنس الدولة أو الرايخ أو الإمبراطورية، ولا تشبه الجمهورية أو الملكية أو الأرستقراطية أو الديمقراطية، ولا تعرف الحماية أو الطاعة، لا بل هي فاقدة لكل سمة سياسية.

بيد أنه لا مندوحة هنا عن طرح هذا السؤال: من أولئك الناس الذين سيملكون تلك السلطة الهائلة التي تشمل الكوكب كله، والمربطة بمركرة تقانية واقتصادية من هذا القبيل؟ وهو سؤال لا يمكننا القفز عليه أملين أن يسير كل شيء على نحو تلقائي، وأن تُدير الأشياء نفسها بنفسها، ويغدو حكم الناس للناس أمرًا نافعًا، بذريعة أن الناس قد أضحوا «أحرارًا» بالمطلق. فعندئذ سيواجهنا السؤال: من أجل ماذا أضحى الناس أحرارًا؟ وكإجابة على هذا السؤال ثمة تكهنات تفاؤلية وأخرى تشاؤمية حيال ذلك، تنتهي جميعها إلى عقيدة أنثروبولوجية ما.

-٧-

مقاربة أنثروبولوجية للنظريات السياسية

٥٩ يمكن للمرء أن يمتحن جميع نظريات الدولة والأفكار السياسية تبعاً لتوجهها الأنثروبولوجي الكامن، وأن يصنفها بموجب منطلقها الأنثروبولوجي الواعي أو غير الواعي، فهي إما تفترض «طبيعة شريرة» أو «طبيعة خيرة» للإنسان. هذا التمييز ذو طبيعة إجمالية عامة ولا ينبغي أن يُفهم بمعنى أخلاقي خاص. أما ما يحسم الأمر فهو الفهم الإشكالي أو غير الإشكالي للإنسان - من حيث إن هذا شرط لكل تفكير سياسي - كما أن فصل المقال يكمن في الإجابة على السؤال: هل الإنسان كائن «خطير» أم غير خطير، ماكر أم بريء؟

ملاحظة شमित

ليس هنالك ضرورة لمناقشة تفصيلية لما لا يمكن حصره من تعديلات وتنوعات على هذا التمييز الأنثروبولوجي بين الخير والشر. يمكن للشر أن يظهر على شكل فساد أو ضعف أو كسل أو غباء أو حتى خشونة أو غريزية أو حيوية أو لاعقلانية... إلخ. أما الخير فقد يتمثل - في تنوعاته الموازية - في العقلانية أو الكمال أو السيطرة أو قابلية التعلم أو المسالمة... إلخ. ثمة قابلية تأويل سياسي لافتة لقصص الحيوانات التي يمكنها جميعاً أن تنسحب على وضع سياسي راهن. (مثلاً مشكلة «العدوان» في قصة الذئب والحمل، أو مشكلة الذئب في قصة لافونتين عن مسؤولية انتشار الطاعون التي تقع على كاهل الحمار، أو مشكلة العدالة الدولية في قصص اجتماعات الحيوانات، أو مشكلة نزاع السلاح كما وردت في خطاب تشرشل الانتخابي عام ١٩٢٨ حيث يقول إن كل حيوان يعتبر أسنانه ومخالبه وقرونه وسائل لحفظ السلام، أو قصة السمك الكبير الذي يأكل السمك الصغير). ويمكن فهم هذه القابلية للتأويل السياسي في إطار العلاقة المباشرة بين الأنثروبولوجيا السياسية من جهة وما أطلق عليه فلاسفة الدولة في القرن السابع عشر كهوبز وسبينوزا (Baruch de Spinoza) وبوفندورف «الحالة الطبيعية» من جهة أخرى. هذه «الحالة الطبيعية» التي تعيش فيها الدول يسمها الخطر والتهديد على

الدوام وتكون الذوات الفاعلة فيها لهذه الأسباب «شريرة» كحال الحيوانات التي تحركها حاجاتها (الجوع، الجشع، الخوف، الغيرة). ولذا فإنه ليس من الضروري لبحثنا هذا أن نتبع دلتاي (Wilhelm Dilthey) في تمييزه عندما يقول (Schriften II, 1914, S. 31): «الإنسان ليس شريراً بطبيعته في نظر ميكافيلّي. بعض عباراته تشير فعلياً إلى هذا... لكنه لا يريد سوى القول إن في الإنسان ميلاً لا يقاوم لأن ينزلق من الحاجة إلى الشر، إذا لم يطرأ شيء يتصدى له. تشكل الحيوانية والغرائز والعواطف نواة الطبيعة الإنسانية، وفي مقدمتها الحب والخوف. إن ملاحظاته السيكلوجية التي ترصد لعبة العواطف لا يمكن أن تنضب. ومن هذه السمة الأساسية لطبيعتنا الإنسانية يشتق ميكافيلّي قانون الحياة السياسية الجوهرية». في فصل إنسان القوة (*Machtmensch*) من كتابه أشكال الحياة (*Lebensformen*) يقول إدوارد شبرانغر (Eduard Spranger) (١٨٨٢ - ١٩٦٣): «فيما يخص رجل السياسة فإنه من الطبيعي أن يتصدّر علم الإنسان [الأنثروبولوجيا] قائمة اهتماماته». لكن شبرانغر يبالغ، كما يبدو لي، في فهمه التقني لهذا الاهتمام، بحيث يسمي اهتماماً بالتعامل التكنيكي مع الآليات الغريزية للإنسان. أما فيما تبقى من هذا الفصل المتخم بالأفكار والملاحظات فإننا نعرّض مراراً وتكراراً على الظواهر السياسية النوعية، إضافة إلى البعد الوجودي بأكمله للسياسي على نحو شديد المباشرة. فمجلته مثلاً التي تقول: «تنمو جلالته القوة بنمو حيز نفوذها» تتعلق بظاهرة موطنها الحيز السياسي، كما يجب النظر إليها، لهذه الأسباب، كظاهرة سياسية، أو بالأحرى كحالة تطبيقية للفرضية القائلة: إن مركز السياسي يتعين من جهة شدة الاصطفاف التي تتحدد على أساسها الاتصالات والانفصالات. حتى فكرة هيغل عن تحول الكمية لا يمكن فهمها إلا من حيث هي فكرة سياسية (ملاحظتي حيال هيغل ص ٦٢). في كتابه القوة والطبيعة الإنسانية (*Macht und menschliche Natur*) يقول هيلموت بلسنر (Helmut Plessner)، وهو أول فيلسوف حديث يظلم بمهمة إنشاء أنثروبولوجيا سياسية شاملة، إنه ليس ثمة فلسفة أو أنثروبولوجيا غير ذات أهمية سياسية، كما أن العكس بالعكس، أي لا توجد سياسة لا تلتفت انتباه الفلسفة. بلسنر كان على بينة من أن الفلسفة والأنثروبولوجيا - من حيث هما ضربان من المعرفة الشاملة - لا يمكنهما النأي بنفسيهما عن قرارات الحياة «اللاعقلانية»، كما تفعل أحياناً المعارف التخصصية في حقول معينة. إن الإنسان في نظره «كائن يفارق ذاته»، مُبهمة ماهيته وغير قابلة للتعين، إنه «سؤال مفتوح». وترجمة هذه الفكرة إلى اللغة البدائية لتلك الأنثروبولوجيا السياسية الساذجة والمعتمدة على تمييز «الخير» و«الشر» قد يغدو مفهوم «البقاء مفتوحاً» الحركي لبلسنر - باقترابه الشجاع من الواقع وعلى أساس علاقته

الإيجابية بالخطر وما هو خطر - أقرب إلى «الشر» من «الخير». ويتفق مع هذا أن هيغل ونيتشه يتميان كذلك إلى الطرف «الشرير»، وأن القوة في نهاية الأمر «شر» عمومًا، (حسب كلمات بوركهاردت الشهيرة والملتبسة).

لطالما وضحت إمكانية عزو التضاد بين النظريات السلطوية والأناركية إلى هذه العبارات ^(٢١). ثمة مجموعة من هذه النظريات والمباني التي تفترض طبيعة «خيرة» للإنسان، وهي ذات توجه ليبرالي ومناوئ - على نحو سجالى - لتدخل الدولة، دون أن تكون أناركية. في الأناركية الصريحة لا يحتاج المرء لأي عناء في تبين العلاقة الوثيقة بين الإيمان بـ «الخير الطبيعي» وبين النفي الراديكالى للدولة، وفي إيضاح كيف يلزم الواحد منهما عن الآخر وكيف يسندان بعضهما. في مقابل ذلك، لا يعني الخير الإنسانى للبراليين سوى حجة لوضع الدولة في خدمة «المجتمع»، أي إنها لا تتضمن ما خلا أن للمجتمع نظامه الذاتى وأن الدولة يجب أن تتبع له، يُخضعها لسيطرته - نتيجة توجهه منها - وبقائها ضمن حدود مرسومة لها بدقة. نجد لدى توماس بين (Thomas Paine) التعبير الكلاسيكى عن ذلك، عندما يقول: إن المجتمع هو حصيلة التنظيم العقلاني لحاجتنا، أما الدولة فهي حصيلة رذائلنا ^(٢٢). تنمو الراديكالية المعادية للدولة بمقدار راديكالية الإيمان بخيرية الطبيعة الإنسانية. أما الليبرالية البرجوازية فلم تكن مرة راديكالية بالمعنى السياسى. غير أنه من المفهوم بدهة أن محاولاتها نفي الدولة والسياسى، وتحييداتها ونزعها للسياسة وبيانات الحرية خاصتها، تخفي خلفها معنى سياسيًا محددًا، وتتوجه في وضع متعين سجاليًا ضد الدولة

(21) Politische Theologie, 1922, S. 50 ff.; Die Diktatur 1921, S. 9, 109, 112 ff., 123, 148

(٢٢) قارن: (Die Diktatur, S. 114). عبارة تحكمة الشعب (Tribun du peuple) لبابوف (François Noël Babeuf) التي وردت في سياق قوله: «إن كل مؤسسة لا تحسن الظن بالشعب ولا تسيئه بالحاكم (مفوضة)» لا ينبغي فهمها ليبراليًا، بل بمعنى التطبيق الديمقراطي بين الحكام والمحكومين.

وقوتها السياسية. بيد أنها في حقيقة الأمر لا تشكل نظرية دولة أو فكرة سياسية. صحيح أن الليبرالية لم تنفِ الدولة جذرياً، لكنها لم تعثر على نظرية دولية إيجابية ولا شكل خاص للدولة، بل سعت لربط السياسي بالأخلاقي وتقييده بالاقتصادي فحسب. لقد ابتدعت الليبرالية نظرية فصل «السلطات» والموازنة بينها، أي نظاماً من عوائق الدولة وتقييداتها، لا يمكن اعتباره نظرية دولة أو مبدأ بناء سياسي.

ولمّا كان الأمر كذلك، فإنه لا يبقى سوى تلك الحقيقة اللافتة - والمقلقة بالتأكيد-، أي إن النظريات السياسية الحقيقية تفترض طبيعة شريرة للإنسان، بمعنى أنها تنظر إليه باعتباره كائنًا «ديناميكياً» و«خطيراً»، وبكل الأحوال ليس ككائن غير إشكالي. يمكن بسهولة إثبات ذلك عند كل مفكر سياسي نوعي. مهما تباین هؤلاء من حيث طبيعتهم ومنزلتهم وأهميتهم التاريخية، فإنهم متفقون فيما بينهم إزاء الفهم المؤشّكل للطبيعة البشرية بالمقدار نفسه الذي يدون فيه مفكرين سياسيين نوعيين. وقد يكفي هنا ذكر أسماء من أمثال ميكافيلي (Niccolò Machiavelli) وهوبز وبوسويه (Jacques Bénigne Bossuet) وفيشته (Johann Gottlieb Fichte) (حالما ينسى مثاليته الإنسانية) ودو ميستر (Joseph de Maistre) ودونوزو كورتيز (Juan Donoso Cortés) وهاتين (Hippolyte Taine)، وكذلك هيغل الذي يظهر هنا أحياناً بوجه مزدوج.

ملاحظة شमित

٦٢

بالرغم من ذلك يبقى هيغل سياسياً، وبالمعنى العريض للكلمة. حتى نصوصه التي تعالج شؤون عصره الراهنة - خصوصاً كتابات شبابه العبقريّة مثل دستور ألمانيا (*Die Verfassung Deutschlands*) - تشكل توثيقاً مستمراً - حتى بما فيها من صواب وخطأ عابر - للحقيقة الفلسفية القائلة إن كل روح هي روح راهنة وحاضرة، لا يمكن البحث عنها أو العثور عليه في تمظهر باروكي أو ملاذرو منطقي. هذه هي «هنا الوردة» الهيجلية وأصالة فلسفة لا ترضى

لنفسها أن تنصب حبال ثقافية تحت ذريعة «النقاء اللاسياسي» واللاسياسة النقية. كذلك، فإن الديالكتيك الفكر المتعين لديه رتبة سياسية نوعيًا، فعباراته التي لطالما اقتبست بخصوص تحول الكمّي إلى الكيفي تتضمن بالتأكيد معنى سياسيًا، كما أنها تعبر عن فكرة أن بلوغ عتبة السياسي - وبذلك أيضًا تلك الشدة الجديدة نوعيًا للاصطفاف البشري - يتم انطلاقًا من أي «حق» من حقول الحياة الإنسانية. أما الحالة التطبيقية الفعلية لهذه العبارة فتتعلق - فيما يخص القرن التاسع عشر - بالاقتصادي؛ ففي حقول الاقتصاد «المستقل» والحيادي سياسيًا كما يُدعى، يحدث هذا التحول باستمرار، أي تسيّس ما كان من قبل لاسياسيًا و«موضوعيًا» محضًا؛ تحولت الملكية الاقتصادية في هذه الحقبة على سبيل المثال - لدى وصولها إلى حجم معين - إلى قوة «اجتماعية» على نحو جلي (والأصح: سياسية). لقد استحوّلت السُّلُكية «propriété» إلى سلطة «pouvoir»، وما كان قبل ذلك تضادًا طبقيًا مدفوعًا بالاقتصاد استحوّلت إلى صراع طبقي بين جماعات متعددة. نعثر لدى هيغل أيضًا على أول تعريف سياسي - سجالي للبرجوازي من حيث هو ذلك الإنسان الذي لا يريد مغادرة حيز الخاص - الأمن واللاسياسي، والذي يتموضع فيما يخص الملكية وعدالة الملكية الخاصة في مقابل الكل من حيث هو فرد، والذي يجد في ثمار السلام والكسب، وخصوصًا «في الأمان الكامل المواكب لامتعه بها» تعويضًا عن عدمه السياسي، والذي يريد أن يبقى معفيًا من الشجاعة وبمناى عن موت مروع (Wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts, 1802, Ausgabe von Lesson, S. 499, Glockner I, S. 383). أخيرًا، وضع هيغل تعريفًا للعدو لطالما تحببه الفلاسفة الحديثون: فالعدو هو ذلك الاختلاف الأخلاقي (ليس بالمعنى الأخلاقي، بل بمعنى «الحياة المطلقة» في «أبدية الشعب») من حيث هو غريب يجب نفيه في كليته الحيوية. «اختلاف كهذا هو العدو، وهو كذلك، إذا ما كان طرفًا في علاقة، في الوقت ذاته ضدّ لوجود التضادات، أي بمثابة عدم العدو، وهذا العدم الموزّع بالتساوي على الجانبين هو خطر القتال. بالنسبة إلى الحياة الأخلاقية لا يمكن لهذا العدو إلا أن يكون عدو الشعب، وأن يكون هو أيضًا شعبًا. لأن الأمر هنا يظهر في صيغة الفرد؛ فإن الحاسم بالنسبة إلى الشعب هو أن يرمي الفرد بنفسه في مهاوي الردى». «إنها ليست حرب عائلات ضد أخرى، وإنما شعوب ضد أخرى. بذلك يفقد الكره تمايزه، بعيدًا عن أي شخصية». السؤال هو: كم مكثت روح هيغل فعليًا في برلين؟ عمومًا، فضّل التوجه السياسي الذي بات حاسمًا في بروسيا اعتبارًا من عام ١٨٤٠، فلسفة دولتية «محافظه» تعود إلى فريدرش يوليوس شتال، بينما هاجر هيغل عبر ماركس (Karl Marx) إلى لينين وإلى موسكو، حيث احتفظ منهجه الديالكتيكي بطاقته المتعينة في إطار مفهوم متعين جديد للعدو هو العدو الطبقي، كما حوّل نفسه وكل شيء آخر، مثل الشرعية أو

اللاشرعية، الدولة، وحتى التسوية مع العدو، إلى «سلاح» في هذا الصراع. نشر لدى جورج لوكاش (Geschichte und Klassenbewußtsein 1923, Lenin 1924) على راهنية هيغل في أجل صورها، وهو يقتبس كلمة للنين كان يمكن لهيغل أن يقول مثلها، ولكن بخصوص الكيان السياسي لشعب مقاتل بدلاً من الطبقة: «إن الأشخاص، يقول لنين، الذين يفهمون السياسة كجيل صغيرة تصل حد الحداد، لا يجوز لهم أن يلقوا مناسوي الرفض الحاسم. الطبقات لا تتحدع».

لا يمكن مصادرة السؤال الأنثروبولوجي من خلال ملاحظات سيكولوجية عن «التفاؤل» و«التشاؤم»، ولا عبر قلب العلاقة على الطريقة الأناركية، أي بالقول إن الأشرار هم من يعتبرون الإنسان شريراً فحسب، وهي مقولة يلزم عنها أن من يحسب الإنسان خيراً بطبعه - أي الأناركيين أنفسهم - يفوض نفسه بالسلطة والسيطرة على الأشرار، وهي النقطة التي تبدأ عندها المشكلة من جديد. بدلاً من ذلك يجب الانتباه إلى تباين الافتراضات «الأنثروبولوجية» التي تقوم عليها حقول الفكر الإنساني المختلفة: التربوي سيعتبر الإنسان - ولضرورات منهجية - قابلاً للتربية والتثقيف، والقانوني المختص بقانون الأحوال الشخصية سينطلق من عبارة «unus quisque praesumitur bonus»^(٢٣)، أما اللاهوتي فإنه لا يكون لاهوتياً حالماً توقف عن اعتبار الناس

(٢٣) يقول الليبرالي بلونتشلي (Johann Caspar Bluntschli) في (Lehre vom modernen Staat, III. Teil, Politik als Wissenschaft, Stuttgart 1876, S. 559) معارضاً نظرية الأحزاب لشتال إن علم القانون (الذي لا كلام عنه في نظرية الأحزاب هذه قط) لا ينطلق من طبيعة الإنسان الشريرة، بل من «قاعدة القانونيين الذهنية: المتهم بريء حتى يثبت العكس (Quivis praesumitur bonus)»، بينما يُمحور شتال، جرياً على عادة اللاهوتيين، سلاسل أفكاره حول خطيئة الإنسان. ما يعنيه بلونتشلي من علم القانون هو فقه القانون المدني (قارن هاماش رقم ١). أما معنى قاعدة القانونيين الذهنية فتكمن حقيقة الأمر في تنظيم مهمة الإثبات. الجدير بالذكر أن هذه القاعدة تفترض وجود دولة حققت - عبر نظام منيع على المخاطر ويسوده السلام - «الشروط الموضوعية للسلوك الأخلاقي»، وخلقت حالة عادية يكون الإنسان فيها «خيراً».

٦٤ أئمين أو طالبي خلاص، ويكفّ عن التمييز بين الناجين وغير الناجين، وبين المصطفين وغير المصطفين، بينما يفترض الأخلاقانيون حرية الخيار بين الخير والشر^(٢٤). لما كان حيز السياسي في نهاية الأمر يتحدد بالعدو كإمكانية واقعية؛ فإن سائر التصورات والأفكار السياسية لا يمكنها اعتماد «التفأول الأثنوبولوجي» منطلقاً لها؛ لأنها إن فعلت، ستُقصي - إضافة إلى إمكانية العدو - كل ما يلزم نوعياً عن السياسي.

إن صلة النظريات السياسية بعقائد الخطيئة اللاهوتية - التي تبرز على نحو لافت لدى كل من بوسيت ودو ميستر ودو بونالد (Louis-Gabriel Ambroise de Bonald) ودونوزو كورتيز وشتال، كما أنها تؤثر بشدة على منظرين آخرين يصعب حصرهم - لتُعزى إلى القرابة التي تجمع هذه الافتراضات الفكرية الضرورية. فطالما أن اللاهوت لم يستحل بعد إلى أخلاق معيارية أو بيداغوجيا، وأن العقيدة لم تنحلّ إلى مجرد فرع علمي؛ فإن العقيدة اللاهوتية الأساسية عن إثم العالم والإنسان ستقود - حالها حال التمييز بين العدو والصديق - إلى تقسيم الناس، إلى تباعد ما، كما أنها تحول دون تفاؤلية عامة لمفهوم كوني عن الإنسان. ففي عالم خيرٍ يحيا فيه أناسٌ أخيار ويعمّه بطبيعة الحال السلام والأمنُ وانسجامُ الجميع مع الجميع، ليس لدى الرهبان واللاهوتيين ما يفعلونه، وهو ما سيكون حال السياسيين ورجال الدولة أيضاً. أما المعنى السيכולوجي الاجتماعي أو الفردي الناتج عن إنكار عقيدة الخطيئة الأصلية، فقد بينها كل من ترولتش (Ernst Troeltsch) في نظريات اجتماعية

(٢٤) بمقدار تحول اللاهوت إلى لاهوت أخلاقي، تبرز نظرية حرية الإرادة وتخبو نظرية خطيئة الإنسان الأصلية. «إن الناس أحرار وغيرون بين الخير والشر؛ ولذا فإنه ليس صحيحاً أن بعضهم أخيار وبعضهم الآخر أشرار بالفطرة». (Irenaeus, Contra haereses. L. IV, c.).

حول الكنائس المسيحية (*Soziallehren der christlichen Kirche*) وإرنست سير (Ernest Seillière) في كثير من أعماله عن الرومنطيقا والرومنطيقين بناء على أمثلة العديد من الفرق الدينية والهراطقة والرومنطيقين والأناركيين. إذن، لا يعوز الصلة بين الافتراضات الفكرية اللاهوتية والسياسية الوضوح. بيد أن هذا التدعيم اللاهوتي للمفاهيم السياسية غالبًا ما يتسبب في بلبلتها؛ لأنه يطبع التمييز السياسي بطابع اللاهوت الأخلاقي عادة، أو يخلطها به على الأقل، ومن ثم فإن ضربًا من الخيالانية المعيارانية أو من النزعة التكييفية العملية-التربوية سيعكر صفو فكرة التضادات الوجودية. إن «تشاؤم» منظري السياسة من أمثال ميكافيلي، وهوبز، وفيشته في كثير من الأحيان، هو تعبير عن افتراضهم الأساسي للتمييز بين العدو والصديق، من حيث هو واقع أو إمكان. فالفهم «المتشائم» للإنسان لدى هوبز -المفكر السياسي الكبير والنسقي الأصيل- ٦٥ وإداركه الصائب أن رؤى الحقيقة والخير والعدل المتوافرة لدى كلا الطرفين تستتبع أسوأ العداوات، أو حتى حرب «Bellum» كل إنسان ضد كل إنسان، كل هذا ليس نتاج خيال فزع ومضطرب من ناحية، ولا يمكن فهمه كفلسفة المجتمع البرجوازي القائمة على «التنافس» الحرّ فحسب كما يفعل تونيس (Ferdinand Tönnies)، بل كافتراضات جوهرية يقوم عليها النسق الفكري السياسي نوعيًا.

لما كان هؤلاء المفكرون السياسيون يعون البعد الوجودي الملموس لعدو ممكن؛ فقد كانوا يعبرون بذلك في غالب الأمر عن ضرب من الواقعية الملائمة لإفزع الناس الباحثين عن الأمن. ومن دون رغبة في حسم السؤال عن خصائص الإنسان الطبيعية يمكن القول إن الناس عمومًا - على الأقل طالما بقي حالهم مقبولًا أو حتى جيدًا - يستسيغون وهم الهدوء غير المهدّد ولا يتساحون مع «السوداويين». ولذا فإنه لن يكون عسيرًا على الأعداء السياسيين

لنظرية سياسية واضحة إقصاء كل معرفة واضحة واعتبار الظواهر والحقائق السياسية خارجة عن القانون (hors-la-loi)، وذلك باسم أحد الحقوق المستقلة المشار إليها أعلاه، أي من حيث هي لأخلاقية أو لاقتصادية أو لاعلمية، أو بصفتها عملاً شيطانيًا يلزم قتاله - وللاحتيال الأخير أهمية خاصة؛ لأن الأمر كله يتوقف عليه سياسيًا.

ملاحظة شملت

هذا هو المصير الذي واجهه ميكافيلّي، الذي لو كان ميكافيلّي فعليًا لَوَضَّحَ كتابًا مؤلفًا من مقولات عاطفية مؤثرة بدلًا من الأمير. في حقيقة الأمر كان ميكافيلّي في حالة دفاع، حاله حال وطنه إيطاليا التي كان يهدّدُها في القرن السادس عشر غزو كلٍّ من الألمان والفرنسيين والإسبان والأتراك. تكررت حالة الدفاع الأيديولوجي في بداية القرن التاسع عشر في ألمانيا إبان غزوات الفرنسيين النابليونية والثورية. يومذاك أعاد كل من هيغل وفيشته تكريم ميكافيلّي، عندما بات الأمر بالنسبة إلى الشعب الألماني دفاعًا عن النفس أمام عدو يتوسّع متدرعًا بأيديولوجيا إنسانية.

تنشأ البلبلة الأسوأ عندما تُستعمل مفاهيم كالحق (الشرع) والسلام على نحو سياسي، إما لتعطيل الفكر السياسي النقي أو لشرعنة الطموحات السياسية الخاصة أو نزع أهلية العدو وإنكار الأخلاق عليه. للقانون في ذاته، سواء كان خاصًا أو عامًا، دائرته الخاصة والمستقلة نسبيًا والتي ستكون في أفضل مأمّن ٦٦ في ظل قرار سياسي كبير، أي على سبيل المثال في إطار كيان دولة مستقرّة. بيد أن الحق والشرع، وكذلك كل حيّز من أحياز الفكر الإنساني، يمكن توظيفها لدعم أو لدحض حيز آخر.

من وجهة نظر الفكر السياسي سيبدو بديهيًا - وغير منافي للشرع والأخلاق - النظر إلى توظيف كهذا نظرًا سياسيًا، وطرح التساؤلات باستمرار بخصوص عبارات من قبيل «سلطة» أو حتى سيادة «القانون» على النحو التالي: أولاً

إذا كان المقصود بـ «الشرع» و «الحق» جملة القوانين الوضعية القائمة وآليات التشريع التي ينبغي أن تبقى قائمة، فإن «سلطة القانون» لن تعني عندها سوى شرعية الوضع القائم (status quo) الذي سيكون بقاؤه في مصلحة جميع من يساهم هذا القانون في استقرار سلطتهم السياسية أو حظوتهم الاقتصادية.

ثانيًا: قد يعني الاعتماد على الشرع أن يتواجه شرعُ أسمى أو أصوب، من قبيل الشرع العقلي أو الطبيعي، مع شرع الوضع القائم (الوضعي)؛ عندئذ سيكون من البديهي بالنسبة إلى رجل السياسة أن تكون «سلطة» و «سيادة» هذا النوع من الشرع «سلطة» و «سيادة» الناس الذين يمكنهم الاعتماد على شرع أسمى والذين يقررون مضمونه وكيفية تطبيقه وعلى يد من. لم يجلُ أحد هذه النتائج المنطقية البسيطة للفكر السياسي كما فعل هوبز الذي كان يشدد على أن سيادة القانون ما هي إلا سيادة من يفرضون المعايير الشرعية ويعتمدونها، ويؤكد أن سلطة «شرع أسمى» لا تعدو أن تكون عبارة فارغة إذا لم تنطو في الوقت ذاته على المعنى السياسي القائل إن جماعة من البشر تريد -بموجب هذا النظام الأسمى- أن تسود على جماعة «النظام الأدنى». يستحيل بالمطلق دحض الفكر السياسي هنا من حيث استقلالية وكلانية حيزه، فالحال دومًا هي أن تقا تلّ جماعات بشرية متعينة -باسم «الشرع» أو «الإنسانية» أو «النظام» ٦٧ أو «السلام»- جماعات بشرية متعينة أخرى، والناظر في الظواهر السياسية والمتسق في فكره السياسي يُجيد ألا يرى في تهمة اللاأخلاقية والكلبية سوى وسيلة سياسية لجماعة مقاتلة بعينها.

إذن، يُثبت الفكر والغريزة السياسيان كفاءتهما، نظريًا وعمليًا، عبر القدرة على التمييز بين العدو والصديق. تصل السياسة الكبيرة ذروتها العظمى في تلك اللحظات التي يُعرف فيها العدو والصديق معرفة لا يُداخلها شك.

ملاحظة شमित

فيما يتعلق بالعصور الحديثة، لا أرى أن أشرس العداوات تتمثل في شعار القرن الثامن عشر «اسحقوا العار» (écrasez l'infame)^(*)، والذي لا ينبغي التقليل من شأنه، ولا في كره الفرنسيين لدى البارون فون شتاين وكلايست (Bernd Heinrich Wilhelm von Kleist) «اقتلوه، فمحكمة العالم لن تسألكم عن الأسباب»، ولا في عبارات لينين التدميرية ضد البرجوازية والرأسمالية الغربية. ألدّ العداوات أراها في قتال كرومويل (Oliver Cromwell) للإسبان البابويين. ففي خطاب ١٧ أيلول/سبتمبر ١٦٥٦ (في Carlyle Ausgabe III. 1902, S. 267. f.) يقول: «The first thing therefore, that I shall speak to, is That, that is the first lesson of Nature: Being and Preservation... The conservation of that (namely our National Being) is first to be viewed respect to those who seek to undo it, and so make it not to be. أعدائنا، «The Enemy of the very Being or the Nation» (وهو يكرر عبارة «the very Being or the very Nation»، ثم يكمل): «Why, truly, your great Enemy is the Spaniard. He is: a natural enemy. He is naturally so; he is naturally so throughout – by reason of that enmity that is in him against whatsoever is of God. Whatsoever is of God which is in his enmity is put into him by you, or which may be in you. ثم يعيد: الإسباني عدوكم، God; إنه «the natural enemy, the providetial enemy»، ومن يحسبه (accidental enemy)، لا يعرف كتاب الله وشؤونه، الله الذي يقول إنه واطئ عداوة بين نسلك ونسلهم (سفر التكوين، الإصحاح الثالث، ١٥)؛ لعل السلم ممكن مع فرنسا، ولكن بالتأكيد ليس مع إسبانيا، فهي دولة بأبوية، والبابا يحفظ السلم بالقدر الذي يشاء فحسب. (العبارات التي اقتُبست بصياغتها الإنكليزية تكاد لا تثقل إلى لغة أخرى بشكل صحيح)^(**).

ولكن يصحّ العكس أيضًا: ففي كل التاريخ السياسي، في السياسة الخارجية والداخلية، يظهر العجز أو التقاعس عن إنجاز هذا التمييز كأحد أعراض

(*) كلمة أثرت عن فولتير (Voltaire) كان يستخدمها في سجاله مع الكنيسة. (المترجم)

(**) مثلما ترك شमित اقتباساته من خطاب كرومويل بلغته الإنكليزية الأصلية من دون ترجمة قد تثلم المعنى، أتركها بدوري في المتن دون ترجمة، لكنني أثبت المقطع كاملاً في العربية في هذه =

النهاية السياسية. في روسيا قبل الثورة كانت الطبقات البائدة قد رُمستِ الفلاح الروسي ليغدو الموجيك المسيحي الشجاع والخير. وفي أوروبا المضطربة حاولت البرجوازية النسبانية أن تجعل من كل الثقافات الغرائبية التي تخطر بالبال موضوعاً للاستهلاك الجمالي.

وقبل ثورة ١٧٨٩ كان المجتمع الأرستقراطي يحلم بـ«الطبيعة الخيرة للإنسان» وبالشعب الفضيل. وصف دو توكفيل (Alexis de Tocqueville)، في عرضه للنظام القديم (S. 282)، هذه الحالة في عبارات محملة بتوتر يثير القشعريرة، ومتأت من حماسة سياسية نوعية: لم يستشعر أحد شيئاً قبل الثورة؛ وإنه لمن المثير ملاحظة الاطمئنان والغفلة اللتين تكلم بهما أصحاب الامتيازات عن خير واعتدال وبراعة الشعب، وذلك عندما كان الأخير في عام ١٧٩٣ لا يزال تحت أقدامهم. (spectacle ridicule et terrible)، أي: مشهد رهيب ومثير للسخرية.

= الحاشية: «ألدّ العداوات أراها في قتال كرومويل (Oliver Cromwell) للإسبان البابويين. ففي خطاب ١٧ أيلول/ سبتمبر ١٦٥٦ (في Carlyle Ausgabe III. 1902, S. 267. f.) يقول: إذن، أستهل حديثي بهذا الأمر تحديثاً، أي أول دروس الطبيعة: الوجود والبقاء [...] إن أول ما ينبغي النظر إليه بخصوص الحفاظ على (وجودنا القومي أساساً) هم أولئك الذين يريدون تفكيكه، وإزالته من الوجود. لنتظر إذن إلى أعدائنا، أعداء وجود الأمة بحد ذاته» (وهو يكرر عبارة «الوجود بحد ذاته أو الأمة بحد ذاتها»، ثم يكمل): «لم الإسباني هو عدوكم الأكبر حقاً؟ إنه عدو بالفطرة، عدو بطبيعته، وهو كذلك على الدوام - بسبب ذلك العداء المتأصل فيه ضد كل ما هو من الله، كل ما هو من الله الذي فيكم، أو الذي قد يكون فيكم». ثم يعيد كرومويل: الإسباني عدوكم، «الرب جعله عدوكم»؛ إنه «العدو الطبيعي، العدو الذي اختاره القدر»، ومن يعتبره عدواً عابراً، لا يعرف كتاب الله وشؤونه، الذي قال إنه واضع عداوة بين نسلك ونسلهم (سفر التكوين، الإصحاح الثالث، ١٥)؛ لعل السلم ممكن مع فرنسا، ولكن بالتأكيد ليس مع إسبانيا، فهي دولة بابوية، والبابا يحفظ السلم بالقدر الذي يشاء فحسب».

(المترجم)

-٨-

نزع السياسة عبر قطبية الأخلاق والاقتصاد

تمكّنت ليبرالية القرن التاسع عشر من تغيير التصورات السياسية كافةً ومسّخها على نحو فريد ومنهجي. في الواقع التاريخي لم تغلت الليبرالية من قبضة السياسي، حالها في ذلك حال سائر الحركات البشرية المهمة، كما أن لتحديداتها ونزعها للسياسة (عن الثقافة والاقتصاد... إلخ) معنى سياسياً. لقد مارس ليبراليو سائر الدول السياسة ودخلوا بشتى الطرق في أحلاف مع عناصر وأفكار غير ليبرالية بحيث أصبحنا نُلقي ليبراليين قوميين وليبراليين اجتماعيين ومحافظين أحراراً وكاثوليكين أحراراً^(٢٥)... إلخ. وفي إطار الديمقراطية تحالف الليبراليون بشكل خاص مع تلك القوى البعيدة كلّ البعد عن الليبرالية؛

(٢٥) يمكن إطالة هذه القائمة بكل بساطة. الرومنطيقا الألمانية بين عامي ١٨٠٠ و ١٨٣٠ كانت ليبرالية إقطاعية-تقليدية، وهو ما يعني بلغة السوسيولوجيين أنها حركة برجوازية حديثة لم تكن برجوازيها قوية بعد إلى حدٍ يمكّنها من إزالة السلطة السياسية للإرث الإقطاعي؛ لذا قررت البحث عن صلة به، كما ستبحث لاحقاً عن صلة بالقومية الديمقراطية والاشتراكية. لا يمكن أن تطرح الليبرالية البرجوازية المطردة نظرية سياسية. هذا هو السبب النهائي لانعدام قدرة الرومنطيقا على تطوير نظرية سياسية خاصة بها ولتكيفها الدائم مع القوى السياسية المسيطرة. المؤرخون، مثل فون بيلو (G. von Below)، الذين لا يريدون أن يروا سوى رومنيطيقا «محافظة»، عليهم - من أجل ذلك - أن يتعاموا عن السياقات الأشد وضوحاً. فالأبواق الأدبية الأعظم للبرلمانية الليبرالية النمطية هم رومنيطيقيون نمطيون: بيرك (Edmund Burke) شاتوبريان (François-René de Chateaubriand) وبنجامين كونستان.

وذلك لأنها القوى السياسية بامتياز، بل والتي تنحو حتى باتجاه دولة كَلِيَّة^(٢٦). ٦٩
 بيد أننا نتساءل هنا: هل يمكن بناء فكرة سياسية نوعياً على أساس الليبرالية
 الفردانية؟ الإجابة هي: لا. فنفي السياسي الكامن في كل فردانية متسقة سيُسفر
 عن ممارسة سياسة يسمُّها التوجُّس من كل القوى السياسية الممكنة وأشكال
 الدولة، ولن يقود إلى نظرية خاصة وإيجابية عن الدولة والسياسة قط. ثمة
 إذن، بناءً على ما سبق، سياسة ليبرالية، لكن فقط من حيث هي ضدَّ سجالي
 للتقييدات الدولتيَّة أو الكنسية أو خلافتها للحرية الفردية، أو من حيث هي
 سياسة تجارية أو كنسية أو تعليمية أو ثقافية. ما من سياسة ليبرالية في ذاتها،
 بل نقد ليبرالي للسياسة فحسب. تقصر النظرية النسقية للليبرالية اهتمامها على
 الصراع السياسي الداخلي ضد سلطة الدولة، وتقدِّم جملة من الطرائق لكبح
 جماح هذه السلطة حمايةً للحرية الفردية والمُلكية الخاصة، ولجعل الدولة
 «تسوية» ما، ومؤسسات الدولة «صام أمان» فحسب، وكذلك لبعث التوازن
 في الملكية مقابل الديمقراطية، وفي الأخيرة مقابل الأولى، وهو ما أفضى في
 الأوقات الحرجة، بالذات عام ١٨٤٨، إلى موقف متناقض إلى حد بعيد، بحيث
 عجز مراقبون جيدون، كلورنس فون شتاين وكارل ماركس وفرانس يوليوس
 شتال ودونوزو كورتيز، عن العثور فيه على مبدأ سياسي أو اتساق فكري.
 وعلى نحو شديد المنهجية تتجنب الليبرالية - أو تتجاهل - الدولة والسياسة،
 وتتحرَّك بدلاً من ذلك في إطار قطبية نمطية تعاود الظهور دومًا، قوامها حيزان

(٢٦) فيما يخص التضاد بين الليبرالية والبرلمانية: (شميت، كارل: أزمة البرلمانات، دراسات عراقية،
 بغداد، أربيل، بيروت. ص ١١٥ وما بعدها)؛ كذلك مقال ف. تونيس: (Demokratie und
 Parlamentarismus, Schmollers Jahrbuch, Bd. 51, 1927 (April), S. 173 ff.) الذي
 يعترف كذلك بالحد الفاصل بين الليبرالية والديمقراطية. قارن أيضًا المقال المهم جدًا له.
 هيفيله (H. Hefele) في مجلة (Hochland) عدد تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٤. بخصوص
 العلاقة بين الديمقراطية والدولة الكلية انظر (S. 24).

٧٠ مختلفان، هما الأخلاق والاقتصاد، الروح والعمل، الثقافة والمُلْكِيَّة. إن هذا التوجس النقدي من الدولة والسياسة يُعزى ببساطة إلى مبادئ منظومة يجب أن يبقى الفردُ مبتدأها ومنتهاها. قد يتطلب الكيان السياسي في بعض الأحيان النصحية بالأرواح. بيد أن هذا المطلب لا يمكنه، بأي حال من الأحوال، أن يتحقق، ولا أن يُبرَّر في إطار فردانية الفكر الليبرالي. فالفردانية التي تمنح فرداً ما حق التصرف بالحياة الفيزيائية لفرد آخر لا تعدو أن تكون جملة من العبارات الفارغة، حالها حال الحرية الليبرالية التي يقرر فيها أحدٌ آخر - غير الشخص الحر - مضمونها ومقدارها. على مستوى الفرد ليس هناك عدوٌ ينبغي قتاله حتى الموت، إلّا إذا كان هذا نتيجة رغبته الشخصية فحسب. أما إجباره على القتال ضد إرادته فهو بكل حال - من وجهة نظر الفرد الخاص - لاحرية وعنف، بينما تتوجه الحماسة الليبرالية كلها ضدهما. إن أي إضرار أو مخاطرة بالحرية الفردية التي لا تعرف حدوداً من حيث المبدأ، وبالملكية الخاصة والتنافس الحر يُوصَم عادة بـ «العنف» وبأنه «شرٌّ» في ذاته. أما ما تحتفظ به هذه الليبرالية من الدولة والسياسة فهو يقتصر على تأمين شروط الحرية وإزالة ما يُحِلُّ بها.

على هذا النحو ينشأ نسق من المفاهيم منزوعة السياسة والعسكرة التي يجدر هنا ذكر بعضها بغية تبين منظومة الفكر الليبرالي المتسق بصورة مدهشة، والذي لم يتبدّل بنظام آخر في أوروبا حتى الآن، رغم كل انتكاساته. يتوجب هنا الانتباه إلى أن المفاهيم الليبرالية تتحرك عادة بين الإيطيقا (الروح) والاقتصاد (العمل)، وتحاول - انطلاقاً من هذين القطبين - القضاء على السياسي من حيث هو حيز «العنف الفاتح»، فيما يكون مفهوم «الحق»، أي مفهوم دولة «الحق الشخصي»، بمثابة ذراعها الطويلة، والمُلْكِيَّةُ الخاصة مركزاً للكوكب الذي ليس قطبها «الأخلاق والاقتصاد» سوى شعاعين متعاكسين ينطلقان من هذا المركز. إن الحماسة الأخلاقية، والموضوعية المادانية - الاقتصادية تتحدان في كل

مقولة ليبرالية نمطية وتعطيان لكل مفهوم سياسي وجهًا مختلفًا. هكذا يستحيل المفهوم السياسي للقتال في الفكر الليبرالي إلى منافسة من منظور «اقتصادي» وإلى نقاش من منظور «روحي». وتحلّ دينامية التنافس والنقاش الأبديين ٧١ محلّ التمييز الواضح بين حالتي «الحرب» و«السلم». الدولة تغدو مجتمعًا، أي تصوّرًا أيديولوجيًا-إنسانيًا للبشرية من الناحية الأخلاقية-الروحية، ونظام مواصلات وإنتاج موحدًا من الناحية التقنية-الاقتصادية. كما تتحول إرادة ردّ العدو البديهيّة بالكامل والكامنة في حالة القتال إلى مثال اجتماعي مُصمّم بعقلانية، أو إلى برنامج أو توجه عام أو حسبة اقتصادية معينة. ويتحول الشعب المتوحد سياسيًا إلى جمهور منشغل ثقافيًا من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى كوادِر عمل وإدارة من جهة، وإلى جمهور من المستهلكين من جهة أخرى. من زاوية القطب الثقافي تغدو السلطة والقوة بروباغاندا وتوجيهًا للجماهير، وسيطرة من زاوية القطب الاقتصادي.

يهدف هذا التحلّل الطارئ على المفاهيم إلى إخضاع الدولة والسياسة للأخلاق الفردانية بالتأكيد، أي إلى تلك التي تنتمي إلى حيز «الحق الخاص» من ناحية، وإلى المفاهيم الاقتصادية من ناحية ثانية، بغية سلبها معناها النوعي. ومن اللافت حقًا تلك البديهيّة التي لا تميز إقرار الليبرالية بـ«استقلالية» الحقول المتنوعة للحياة الإنسانية خارج الحيز السياسيّ فحسب، بل أيضًا مغاللتها في دفع هذه الحقول إلى المزيد من التخصص، بل حتى إلى العزلة الكاملة. الليبرالية تسلّم بأن الفنّ شقيق الحرية، والحكم القيمي الجمالي مستقلّ بالطلق، والعبقريّة الفنية سيّدة ذاتها، بل إن الحماسة الليبرالية الأصيلة لم تظهر في بعض البلدان إلا عندما تعرضت حرية الفنّ لتهديد من جانب «دعاة الالتزام» الأخلاقيين. في مقابل ذلك أضحت الأخلاق مستقلة عن الميثاقين والدين، والعلم مستقلًا عن الدين والفن والأخلاق... إلخ. بيد أن استقلال معايير الاقتصادي

وقوانينه فرض نفسه، في يقينية لا تهتز، كأهم مثال على استقلالية الحقول. فمن عقائد العصر الليبرالي القليلة غير القابلة فعلياً للنقاش والطعن أن يكون للإنتاج والاستهلاك والتسعين والسوق حقلها الخاص المستقل، وألا تدار من قبل الإستطيقا والإيطيقا أو الدين، وبالطبع ليس من قبل السياسة. أما أشد ٧٢ ما يلفت النظر فهو سلب الرؤى السياسية - وبحماسة فريدة - كل صلاحية، وإخضاعها إلى معايير و«أنساق» الأخلاق والقانون والاقتصاد. ولأن السيطرة في الواقع المتعين ليست في يد الأنساق المجردة والمعايير، بل - وكما أسلفنا - في يد بشر وروابط متعينة يبارسونها على بشر وروابط متعينة أخرى؛ تكتسب سلطة الأخلاق والحق والاقتصاد و«المعيار» - من وجهة نظر سياسية - معنى سياسياً متعيناً.

ملاحظة شميت (من عام ١٩٢٧)

تتسق البنية الأيديولوجية لمعاهدة فرساي مع هذا القطبية بين الحماسة الأخلاقية والحمسة الاقتصادية. ففي المادة ٢٣١ يُجبر الرايخ الألماني على الإقرار بـ «مسؤوليته» عن كل أضرار الحرب وخسائرها، ما يُشكل الأرضية لحكم قيمي أخلاقي وقانوني. تُتجنب في المعاهدة مفاهيم سياسية من قبيل «الضم» بمعنى السلب، أما فصل الألبان واللوورين فيسمى «*désannexion*»، أي الفعل المعاكس للسلب بمعنى رفع الظلم. أما انفصال أراضي دانهاركية وبولونية فهو يتخدم المطلب المثالي للمبدأ القومي. يرد سلب المستعمرات في المادة ٢٢ على هيئة فعل إنساني لا مصلحة لأحد فيه. أما القطب الاقتصادي المقابل لهذه المثالية فيتمثل في التعويضات، أي الاستغلال الدائم واللامتناهي للخاسر. وكانت النتيجة أن معاهدة كهذه عجزت تماماً عن تحقيق مفهوم سياسي من قبيل «السلام»، بحيث لزمّت معاهدات سلام «حقيقية» جديدة: بروتوكول لندن في آب/ أغسطس ١٩٢٤ (خطة داوس)، معاهدة لوكارنو في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٥، الانضمام لعصبة الأمم في أيلول/ سبتمبر ١٩٢٦ - وبهذا لم تصل السلسلة إلى نهايتها بعد.

من البداية اتهم الفكر الليبرالي الدولة والسياسة بـ «العنف»، غير أن هذا في حقيقة الأمر ليس سوى إحدى الشتائم العاجزة التي ترد في خلاف سياسي إذا لم يتوفر له أفقٌ أوسع وقدرة أكبر على الإقناع على خلفية نسق ميتافيزيقي عظيم وآخر في تأويل التاريخ. لقد رأى القرن الثامن عشر المتنور أمامه خطأ واضحًا وبسيطًا لتطور البشرية المتصاعد، وظن أن هذا التقدم لا بد أن يكمن على نحو خاص في الاكتمال الأخلاقي والفكري. بدا المسار كما لو أنه يتحرك بين نقطتين، فيتجه من التعصب إلى الحرية الروحية والرشد، من الدوجما إلى النقد، من الخرافة إلى التنوير، من الظلمة إلى النور. أما القرن التاسع عشر فقد شهد في نصفه الأول بروز مبانٍ مثلية، وأخص هنا التابع الديالكتيكي الهيجلي (مثلاً: الجماعة الطبيعية - المجتمع المدني - الدولة) وقانون المراحل الثلاث لكونت (August Comte) (من اللاهوت إلى الميتافيزيقيا إلى العلم الوضعي). بيد أن الطاقة السجالية لهذا التناقض المثني كانت تعوز هذه المثليات. ولذلك فإنه حالما تجدد القتال بعد فترات الهدوء والتعب ومحاولات الإصلاح كان التقابل المثني البسيط ينتصر من جديد؛ حتى في ألمانيا التي لم تكن نوايا الحرب تراود أحدًا فيها، قامت مثنويات من قبيل السلطة والتشاركية (لدى غيركه) أو الجماعة والمجتمع (لدى تونيس) مقام النموذج الهيجلي المثلي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

إن المثال الأبرز والأبعد أثرًا في التاريخ هو نقيضة البرجوازية والبروليتاريا التي صاغها كارل ماركس في سعيها لصهر كل صراعات تاريخ العالم في صراع نهائي ووحيد ضد عدو الإنسانية الأخير، وذلك بدمج برجوازيات الأرض الكثيرة في واحدة، وكذلك بدمج البروليتاريات في واحدة أيضًا، من أجل الحصول على اصطفااف العدو - الصديق الأعظم. بيد أن سداة هذه النقيضة بالنسبة إلى القرن التاسع عشر كانت تكمن بالدرجة الأولى في اقتفائها عدوها

البرجوازي-الليبرالي إلى الحيز الاقتصادي وتحديها له على أرضه وباستخدام سلاحه. لم يكن هناك مفرٌ من ذلك وقتذاك بسبب الطابع الحاسم للانعطافة نحو الاقتصادي إبان انتصار «المجتمع الصناعي». وقد يصلح النظر إلى عام ١٨١٤ كتاريخ لهذا النصر، حيث حققت إنكلترا انتصارها على إمبريالية نابليون العسكرية، كما يمكن اعتبار تأويل سبنسر للتاريخ النظرية الأبسط والأشف عن هذا النصر، حيث يُنظر لتاريخ البشرية كتطور من المجتمع الإقطاعي-العسكري إلى المجتمع التجاري-الصناعي؛ أما تلك المقالة التي نشرها بنجامين كونستان (Benjamin Constant) -مدشّن روحية القرن التاسع عشر الليبرالية- عن «روح العنف الفاتح»، «De l'esprit de conquête»، عام ١٨١٤ فلعلها كانت التعبير الأول عن هذا النصر، ولكنه الكامل في الوقت ذاته.

٧٤ ثمة أهمية حاسمة لذلك الاتصال بين عقيدة التقدم في القرن الثامن عشر من جهة، التي كانت لا تزال في الدرجة الأولى أخلاقية-إنسانية وثقافية، أي روحية، والتطور الاقتصادي-الصناعي-التقني في القرن التاسع عشر. لقد شعر (الاقتصاد) بنفسه حاملاً لهذا التطور شديد التركيب: الاقتصاد والتجارة والصناعة، الكمال التقني والحرية والعقلنة، كل هذا بات في حلف واحد يزعم أنه سلميٌّ جوهريًا مقابل العنف الحربي، وذلك على الرغم من هجوم هذا الحلف ضد الإقطاع والرجعية والدولة البوليسية. على هذا النحو نشأ الاصطفااف التالي الذي وَسَمَ للقرن التاسع عشر.

الحرية والتقدم والعقل مع	ضد	الإقطاع والرجعية والعنف مع
الاقتصاد والصناعة والتقانة كـ	ضد	الدولة والحرب والسياسة كـ
جبرلمانية	ضد	مدكتاتورية

يتضمن نصّ بنجامين كونستان عام ١٨١٤، الذي سبقت الإشارة إليه، الجدول الكامل بالنقائض والتركيبات الممكنة بينها. يرد هناك: إننا نعيش في العصر

الذي سيحل محلَّ عصر الحروب الذي كان يتحتم عليه أن يسبق عصرنا. ومن ثمَّ يتبع وصف لمميزات العصرين: يسعى العصر الحالي لتأمين مستلزمات الحياة عن طريق التراضي (obtenir de gré à gré)، بينما كان العصر السابق يلجأ إلى الحرب والعنف؛ الأخير غريزة وحشية (l'impulsion sauvage)، والأول حسبة حضارية (le calcul civilisé). ولأن الحرب والغزو ليس بمقدورهما تأمين الراحة والنعيم اللذين توفرهما التجارة والصناعة؛ فلا يكون للحرب أية منافع، كما تصبح الحرب الرابحة بالنسبة إلى المنتصر بمثابة «صفقة رديئة». فضلاً عن ذلك، بدد تطور التقانة الحربية (كونستان يذكر المدفعية التي ضمنت للجيش النابليونية تفوقها الحربي) كل ما في الحرب من أجماد وبطولات، ٧٥ كالشجاعة الشخصية ولذة القتال. وتبعاً لاستنتاجات كونستان، فإن الحرب فقدت اليوم كل نفع وجاذبية، «لم يعد المرء قادراً على الانخراط بها، لا عن مصلحة ولا عن شغف» (l'homme n'est plus entraîné à s'y livrer, ni par l'intérêt, ni par passion). في السابق كانت الشعوب المحاربة تُخضع الشعوب المتاجرة، أما اليوم فيصحّ العكس.

مضى وقت طويل على تمكّن هذا الحلف المركب على نحو غير معهود - بين الاقتصاد والحرية والثقافة والبرلمانية - من القضاء على عدوه، أي على فلول الدولة المطلقة والأرستقراطية الإقطاعية، لكنه كان قد فقدَ بذلك أي معنى راهن. أما الآن فتظهر عوضاً عن ذلك اصطفاقات وأحلاف جديدة. فالإقتصاد لم يعد في ذاته حرية؛ والتقانة لا تخدم التنعم فحسب، بل إنتاج الأسلحة والأدوات الخطرة كذلك؛ تقدّم الإقتصاد والتقانة لا يُحدث بحد ذاته الكمال الأخلاقي - الإنساني الذي عُدَّ في القرن الثامن عشر تقدماً، وكذلك العقلنة التقانية قد تعني العكس تماماً من العقلنة الاقتصادية. بالرغم من ذلك ظل الجو الروحي في أوروبا عابقاً بهذا التأويل المتحدّر من القرن التاسع

عشر للتاريخ. وإلى وقت قريب احتفظت هذه العبارات والمفاهيم بطاقة بدت أنها تحيا حتى بعد موت عدوها القديم.

ملاحظة شमित

أفضل مثال على ذلك في العقود الأخيرة نجده في أطروحات فرانزس أبنهايمر (Franz Oppenheimer)، الذي يجعل من «اجتثاث الدولة» هدفًا له. ليبرالية أبنهايم راديكالية إلى درجة يصعب معها قبول الدولة، ولو كحاجب مسلّح. وهو يستخدم كلمة «الاجتثاث» في إطار تعريف مشحون بالقيمة والعاطفة. فمفهوم الدولة لديه ينبغي أن يتحدّد بـ «الوسيلة السياسية»، أما مفهوم المجتمع (اللاسياسي جوهريًا) في «الوسيلة الاقتصادية». بيد أن السمات التي تُعرّف من خلالها الوسيلتان السياسية والاقتصادية ليست سوى تعبيرات مُحيّزة عن تلك الحماسة ضد السياسة والدولة والتأرجحة بين قطبي الإطباق والاقتصاد، أي إنها - وعلى نحو كامل الوضوح - نقائض تنعكس فيها العلاقة السجالية بين الدولة والمجتمع، بين السياسي والاقتصادي في القرن التاسع عشر. إن الوسيلة الاقتصادية هي المقايضة، وهي تبادل الإنتاج بإنتاج مقابل، أي تبادلية ومساواة وعدالة وسلم، وهي بذلك في نهاية الأمر ليست أقل من «روح الوثام التشاركية، روح الأخوة والعدالة»^(٢٧)، أما الوسيلة السياسية فهي «العنف اللااقتصادي الفاتح»، أي الغزو والفتح والجرائم بأنواعها. علاقة القيمة الهرمية بين الدولة والمجتمع تبقى موجودة، بيد أنها تصبح على العكس من مفهوم الدولة الهيفلي الذي طبع القرن التاسع عشر، عندما كانت الدولة تملو، من حيث هي مملكة الأخلاق والعقل الموضوعي، مملكة الحيوان المتمثل في المجتمع «الأناني»: المجتمع لدى أبنهايمر، من حيث هو حيز العدالة السلمية، يسمو على الدولة المزدولة كفضاء للأخلاقية العنيفة. لقد تبدلت الأدوار، بينما بقي التجبيل موجودًا. على أنه من غير المقبول في الحقيقة، وغير الصحيح كذلك لا أخلاقياً ولا نفسياً، وبكل الأحوال ليس علمياً، صياغة تعاريف ما بناء على نزع الأهلية الأخلاقية، وذلك عن طريق وضع التبادل الخير والعادل - بكلمة واحدة: الجذاب - مقابل السياسة الناهية والمجرمة. يمكن للمرء بنفس المنطق أن يعكس الآية وأن يعتبر السياسة فضاء القتال الصادق، بينما يكون الاقتصاد عالم المخادعة، ففي نهاية الأمر ليس ثمة نوعية خاصة تميز علاقة السياسي بالسلب والعنف

٧٦

(٢٧) قارن: القائمة التي وضعها ف. ساندر:

(Fritz Sander): (Gesellschaft und Staat, Studie zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer, Arch. f. Soz.-Wiss. 56 (1926), S. 384)

عن علاقة الاقتصادي بالتحايل والخداع. وغالبًا ما يكون هنالك علاقة ما تجمع التبادل بالمخادعة. إن سلطةً على الناس تقوم على أساس اقتصادي ستبدو بالضرورة خدعةً فظيعةً، خصوصًا عندما تتمسك بالحياذ السياسي عبر تملُّصها من المسؤولية والتبذّي السياسيين. لا يقصي مفهوم التبادل من حيث مضمونه إمكانية أن يتكبّد أحد الأطراف الخسائر وأن يتحول نظامٌ من الاتفاقات المتبادلة إلى نظامٍ أسوأ ضروب الاستغلال والاضطهاد. وعندما يهّم المستغلّون والمضطهَدون في وضع كهذا في الدفاع عن أنفسهم، فمن البديهي أنهم لن يستطيعوا فعل ذلك بوسائل اقتصادية. وكذلك من البديهي أيضًا أن يصف أصحاب السلطة الاقتصادية أيّ محاولة لتغيير واقع السلطة بتوسّل ما هو «خارج الاقتصاد»، بالعنف والجريمة، وأن يسعوا لمنعها. لكن بذلك تسقط التصورات المثالية عن المجتمع السلمي والعاقل بحد ذاته، والقائم على التبادل والعقود المتبادلة. يعتمد المُبتزون والمرابون أيضًا على قدسية العقود، وعلى قاعدة «العقد شريعة المتعاقدين» (pacta sunt) للأسف. للتبادل حيز نوعي ومحدود، وليس لكل شيء قيمة تبادلية. فمثلًا ليس هنالك مقابل عادل للحرية السياسية والاستقلال السياسي مهما ثُمّنت قيمة الرشوة.

باستخدام تعريفات ومبانٍ نظرية كهذه تدور جميعها في فلك قطبية الأخلاق والاقتصاد لا يمكن اجتثاث الدولة والسياسة، كما يتعدّر نزع السياسة عن العالم. إن تسييس التضادات الاقتصادية ونشوء مفهوم «موقع السلطة الاقتصادية» لا يُظهر إلّا وصول عتبة السياسي انطلاقًا من الاقتصاد وكذلك من كل حيزٍ آخر. في هذا الإطار نشأت كلمة فالتر راتناو (Walther Rathenau) المتواترة الاقتباس: قَدَرْنَا اليوم الاقتصاد، وليس السياسة. والأصح هو القول ٧٧ إن السياسة ما زالت وستبقى قدرنا، وإن ما حدث لا يعدو أن يكون تحوّل الاقتصاد إلى سياسة، وبذلك إلى «قدر». لذلك فإنه من الخطأ الاعتقاد أن موقعًا سياسيًا تم الظفر به بموجب تفوق اقتصادي هو «لاحربيٌّ ماهويًا» - كما يقول يوسف شومبيتر (Josef Schumpeter) في السوسيولوجيا والإمبريالية (Soziologie und Imperialismus) عام ١٩١٩. اللاحربي ماهويًا - أو بالأحرى من حيث ماهية الأيديولوجيا الليبرالية - هو الاصطلاح اللغوي

فحسب، إن إمبريالية ذات أساس اقتصادي ستسعى إلى خلق وضع على الأرض يسمح لها باستخدام سلس لوسائل السلطة الاقتصادية، كالحرمان من القروض والمواد الأولية، وتدمير العملات الأجنبية، وبالاكتفاء بها. هذه الإمبريالية ستتكلم عن «عنف من خارج الاقتصاد» عندما يحاول شعب ما أو جماعة بشرية أن تحمي نفسها من تأثير هذه الطرائق «الاقتصادية». وستستعمل ضرورياً أقصى من وسائل الإخضاع السلمية، لكنها تبقى اقتصادية؛ ولذا تبقى - وفق هذه الاصطلاحات - لاسياسية، كما تُعدّها على سبيل المثال عصبة الأمم الجنيقية في «الخطوط العريضة» لشرح المادة ١٦ من النظام الداخلي (البند ١٤ من قرار الاجتماع الثاني لعصبة الأمم عام ١٩٢١): منع إمداد المدنيين بالمواد الغذائية والحصار التجويعي. وأخيراً تملك هذه الإمبريالية وسائل القتل الفظيع المكتملة تقنياً، السلاح الحديث الذي يقارب الكمال التقني والذي يمكن استعماله على نحو غير مألوف جراء اجتماع رأس المال والذكاء. بيد أن ثمة جملة جديدة - وسلمية ماهوياً - من المفردات والاصطلاحات نشأت من أجل استخدام هذه الوسائل، فهي لا تعترف بالحرب، بل بالإعدامات والعقوبات والحملات التأديبية وفرض السلم وحماية الموائيق والشرطة الدولية. أي بإجراءات صون السلم فحسب. لم يعد العدو يسمى عدواً، ولكنه بدلاً من ذلك، بات يعتبر - كمعتدٍ على السلم أو مخلّ به - خارجاً عن القانون والإنسانية. أما الحرب من أجل حماية مواقع السلطة الاقتصادية أو توسيعها فبات يتوجب جعلها - بفضل البروباغندا - «جرباً صليبية» أو «الحرب الأخيرة للبشرية». هذا ما تتطلبه قطيية الإيطيقا والاقتصاد، التي يظهر فيها قدر مدهش من النسقية والاتساق. بيد أن هذا النسق اللاسياسي - كما يُدعى - أو حتى المضاد للسياسة كما يبدو، يخدم إما اصطفاقات قائمة مسبقاً أو يقود إلى أخرى جديدة، وهو بذلك عاجزٌ عن الهروب من المآل السياسي.

نعيش في أوروبا الوسطى تحت رحمة الروس. منذ قرن من الزمان تكنته نظرهم النفسية كلمائنا ومؤسساتنا الكبيرة. لحيويتهم من القوة ما يكفي ليغنموا ثقافتنا وتقائنا ويجعلوا منها سلاحاً لهم. أما جرأتهم تجاه العقلانية وعكسها، وشغفهم بالأرثوذكسية - بالمعنى الخير والشرير - فهما آسران. لقد استطاعوا دمج الاشتراكية بالسلافية، وهو دمج كان دونوزو كورتيز قد تنبأ له عام ١٨٤٨ بأن يكون الحدث الحاسم في القرن اللاحق.

هذه هي حالنا. لن نستطيع المراء قول كلمة واحدة ذات قيمة عن الثقافة والتاريخ دون أن يعي حالته الثقافية والتاريخية. منذ هيغل قال كثيرون - كان أفضلهم بينيديتو كروك (Benedetto Croce) - إن كل معرفة بالتاريخ معرفة راهنة، وإن الحاضر هو ما يسلط الضوء على هذه المعرفة ويكسبها فعاليتها، حيث لا نفع لها سوى النفع الراهن. وبفضل الكثير من مشاهير مؤرخي الجيل الأخير بقيت هذه الحقيقة البسيطة ماثلة أمامنا. إن أكوام الوثائق التاريخية لا يمكنها أن تعمي أحداً عن التهايات والإسقاطات الساذجة التي يحفل بها كل عرض ونظرية عن التاريخ. وهذا يعني أن البداية تكمن بالضرورة في وعي

الحالة الخاصة الراهنة، ولم تكن غايته من الملاحظة السابقة عن الروس سوى التذكير بهذه الحقيقة. بمقدار صعوبة استحضار واعٍ كهذا اليوم، تزداد ضرورته. كل شيء يشير إلى أننا، هنا في أوروبا عام ١٩٢٩، لا نزال نعيش مرحلة انهاكٍ مصحوبٍ بمحاولات ترميم كما هو مألوف ومفهوم عقب الحروب الكبيرة. يمكن اختزال الجو الثقافي الذي ران على جيل كامل من البشرية الأوروبية في القرن التاسع عشر منذ عام ١٨١٥، وعقب حروب الحلفاء ضد فرنسا التي استمرت عشرين عامًا، يمكن اختزاله بعبارة: شرعية الوضع القائم. وفي حقيقة الأمر لم تتضمن أي من محاججات ذاك الزمن وأفكاره إحياءً لأشياء مضت وتمضي بقدر ما كانت تنطوي على وضع قائم متشنج يتعلق بالسياسة الداخلية والخارجية، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير هذا؟ في تلك الأثناء أتى رَوْقُ مزاجٍ عودة الملكية بالنفع على التطور السلس والسريع لأشياء وعلاقات جديدة، ظل معناها وتوجهها محجوبان بالواجهات القديمة المُرْتَمَّة. ولكن، ما إن آن الأوان حتى تبدد هذا المظهر الشرعاني مثل شبح من دخان.

تعامل الروس مع القرن التاسع عشر الأوروبي بجدية، وعرفوا جوهره وتوصلوا إلى أقصى ما يمكن أن ينتج عن مقدماته وشروطه الثقافية. يعيش المرء دومًا تحت أنظار الأخ الأكثر راديكالية، ما يُجبره على استنباط آخر نتيجة عملية ممكنة. فبمعزل عن النبوءات المتعلقة بالسياسة الخارجية والداخلية، يمكن قول التالي على الأقل: ثمة جدية يمكن تلمسها بخصوص تبني التقانية كدين معادٍ للدين على الأرض الروسية، كما أن ثمة دولة تنشأ هناك، فيها من الدولتيّة ما هو أكثر وأفضل مما عرفته دولة «الأمراء» المطلقة آنذاك في عهد فيليب الثاني (Felipe II de España) أو لويس الرابع عشر (Louis XIV) أو فريدرش العظيم (Friedrich der Große). لا يمكن فهم كل ما سلف ذكره حيال حالتنا الراهنة إلّا من حيث هو نتيجة للتطور الأوروبي في القرن الماضي؛

روسيا تكمل وتتجاوز نوعيًا الأفكار الأوروبية، وتُظهر - على نحو مُصعَّد إلى حد بعيد - نواة التاريخ الحديث لأوروبا.

١. تدْرِجُ الحقوق المركزية المتبدِّلة:

لنستعِذْ إلى أذهاننا المراحل التي تحركت فيها الروح الأوروبية في القرون الأربعة الأخيرة، والحقوق التي عرِفَتْ فيها هذه الروحُ مركزَ وجودها الإنساني. يمكن رصد أربع خطوات علمانية بسيطة وعظيمة، تتسق مع القرون الأربعة وتبدأ من اللاهوتي وتنتقل إلى الميتافيزيقي، ثم من هذا الأخير إلى الأخلاقي - الإنساني، لتنتهي إلى الاقتصادي. عَمَمَ مفسِّرو التاريخ الإنساني الكبار، فيكو (Giambattista Vico) وكونت، هذه العملية الأوروبية الفريدة إلى قانون عام للتطور الإنساني، ثم رُوِّج لـ «قانون المراحل الثلاث» الشهير - ٨١ دءًا باللاهوتي عبر الميتافيزيقي وصولًا إلى «العلمي» أو «الوضعانية» - وذلك عقب ألف تبسيط وتسطيح. والحال أن ما يمكن قوله على نحو إيجابي في هذا الصدد لا يتعدى التالي: إن البشرية الأوروبية حقَّقت منذ القرن السادس عشر نقلات عدة من حقل مركزي إلى آخر، كما إن كل تفصيل من مضمون تطورها الثقافي يخضع لتداعيات هذه النقلات. في القرون الأوروبية الأربعة الماضية عرفت الحياة الروحية أربعة مراكز مختلفة، كان فكر النخبة الفاعلة التي شكَّلت الطليعة في هذه المراحل يتمحور حولها.

يمكن استيعاب مفاهيم الأجيال المختلفة - فقط - بالانطلاق من هذه المراكز المتعاقبة على الدوام. وخليق بي هنا أن أكرر أنني لا أحسب هذا التوالي - من اللاهوتي إلى الميتافيزيقي إلى الأخلاقي إلى الاقتصادي - «نظرية الخيارات المثلى» في تاريخ الفكر والثقافة، ولا قانونًا من قوانين فلسفة التاريخ بمعنى قانون المراحل الثلاث أو بمعنى بناءات مشابهة. لا أتحدث هنا عن الثقافة والبشرية

بالعموم، ولا عن إيقاع تاريخ العالم، كما أنه ليس في وسعي قول شيء عن المصريين أو الصينيين أو الهنود. لذا فإن تبدل هذه الحقول المتغيرة لا يمكن اعتباره خطأ متواصلًا يسير فيه «التقدم» إلى الأمام، ولا إلى الخلف. والحال أن تفسير هذا التدرج كهبوط أو صعود، سقوط أو نهوض، هو مسألة أخرى قائمة بذاتها. ولعله، في النهاية، من سوء الفهم تأويل هذا التدرج وكأن كلاً من هذه القرون الأربعة الماضية لم يشهد شيئاً آخر سوى ذلك الحقل المركزي. بل إن ثمة تجاوزاً تعددياً دائماً تعيش فيه هذه المراحل المنقضية سلفاً: أناس يجمعهم الزمان والبلاد - وربما العائلة نفسها - لكنهم يعيشون في مراحل مختلفة. فبرلين الحالية أقرب على سبيل المثال إلى نيويورك وموسكو من ميونخ وترير. لا تنطبق ٨٢ الحقول المركزية الأربعة المتبدلة للتاريخ الأوروبي في تعاقبها إلا على واقعة تبدل النخب المسيّدة في هذه القرون الأربعة وتغير قناعاتها اليقينية وحججها على نحو مستمر، وكذلك على تحول مضامين اهتماماتها الروحية ومبدأ أفعالها وسر نجاحها السياسي واستعداد الكتل البشرية لأن تعجب ببعض إحياءاتها.

يمكن للمرء تلمس وضوح خاص يميز ذلك المنعطف التاريخي الفريد؛ أعني التحول من لاهوت القرن السادس عشر إلى ميتافيزيقا القرن السابع عشر، أي إلى أعظم عصور أوروبا، ليس ميتافيزيقياً فقط، بل علمياً كذلك؛ إنه العصر البطولي الحقيقي للعقلانية الغربية. سوارز (Francisco Suárez) وبيكن (Francis Bacon) وغاليليه (Galileo Galilei) وكبلر (Johannes Kepler) وديكارت (René Descartes) وغروتوس وهوبز وسبينوزا ولايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) ونيوتن (Isaac Newton) يتمون جميعاً إلى ذلك العصر، عصر الفكر العلمي النسقي. سائر المعارف العلمية - الطبيعية والفلكية والرياضية المدهشة التي أنتجت في ذلك الزمن كانت مُدججة في منظومة ميتافيزيقية أو «طبيعية» كبيرة. كل المفكرين كانوا ميتافيزيقيين عظماء

من طراز رفيع، وحتى الخرافة التي تسمُّ ذاك العصر كانت عقلانية-كونية، أي علم التنجيم.

تمكَّن القرن الثامن عشر، وبمعمونة من أبنية الفلسفة الربوبية (Deismus)، أن ينحِّي الميتافيزيقا جانباً، لكنه لم يكن سوى تبسيط رفيع الطراز، وتنوير وتدبّر أدبي لأحداث القرن السابع عشر، وأنسته وعقلته لها. ويمكن للمرء أن يتبَّع تفصيلياً كيف يستمر تأثير سوارز عبر كتابات شعبية لا حصر لها. وبالنظر إلى مفاهيم جوهرية معينة من الأخلاق ونظرية الدولة، فإن بوفندورف لا يعدو أن يكون نسخة من سوارز، كما أن نظرية العقد الاجتماعي لروسو (Jean-Jacques Rousseau) لا تعدو أن تكون تبسيطاً لبوفندورف. على أن الحماسة الواسمة للقرن الثامن عشر هي حماسة للـ «فضيلة»، وكلمته السحرية (vertu). وحتى رومنتيقانية روسو لم تتمكن من تفجير هذا الإطار المفاهيمي الأخلاقي. أحد التعبيرات الواسمة لهذا القرن هو مفهوم الله لدى كانط، ففي منظومته لا يظهر الله إلا كـ «طُفيلي أخلاقي». كل كلمة من عبارة «نقد العقل المحض» - نقد وعقل ومحض - تشي بموقف سجالي من الدوجما والميتافيزيقا وفكر الكينونة. ٨٣

ثم تتبع في القرن التاسع عشر حقبة اتصال هجين ومستحيل بين توجهات رومنتيقية وإستيطيقية وأخرى تقانية-اقتصادية. وإذا عدلنا عن جعل كلمة «رومنطيقا» ذات المعنى الدادائي^(*) وسيلة لتشويش المدلولات نوعاً ما، وهو

(*) الدادائية تيار فني نشأ إبان الحرب العالمية الأولى تحت وطئة فظائعها، وهو تيارٌ موسومٌ بالنفور من اليوميِّ الرتيب والرفض التهكمي للأفكار والمعاني الكبيرة. بدلاً من ذلك تقدم الدادائية عالماً مغايراً، متحرراً من ثقل قيود العقل والعرف، ناضحاً بالبعث والسخرية، وهو ما عبر عنه الدادائيون بطرائق فنية مبتكرة، إذ كانوا ينهلون من المواد المتوفرة في الواقع اليومي لينزعوا عنها مألوفيتها ويعيدوا تشكيلها وفق مبادئ تغريبية راديكالية. ويبدو أن اللوذ من العالم الواقعي بعالم آخر عبي، أي الاغتراب عن العالم، هو ما دفع سميت لجمع الرومنطيقا-والتي كان قد =

دأب رومنتيقي بالمناسبة، فإنه يجوز القول إن رومنتيكا القرن التاسع عشر لا تعني في حقيقة الأمر سوى مرحلة جمالية بينية تصل أخلاقانية القرن الثامن عشر باقتصادانية القرن التاسع عشر. إنها ليست سوى مَعْبَرٌ أحدث بقدر كبير من السلاسة والنجاح إثر تعميم النظر الجمالي على الحقول الروحية، فالطريق من الميتافيزيقي إلى الأخلاقي إلى الاقتصادي يمرّ بالجمالي، والطريق عبر الاستهلاك الجمالي شديد التمايز والتلذذ هو أسلك الطرق وأسهلها إلى تعميم الاقتصاد على الحياة الروحية كلّها، وإلى موقف روحي يجد مفاهيم الوجود الإنساني المركزية في الإنتاج والاستهلاك. في سياق التطور اللاحق تعود الإستطيقانية الرومنطيقية بالنفع على الاقتصادي، وهي بذلك تبدو كظاهرة مرافقة ونمطية. أما التقاني فيظهر في صيغة «صناعانية»، وفي علاقة شديدة التوطّد بالاقتصادي في القرن التاسع عشر. المثال الأبرز على ذلك هو تصميم المجتمع والتاريخ في المنظومة الماركسية. تنظر الماركسية إلى الاقتصادي بوصفه القاعدة والأساس والبناء التحتي «لكل ما هو روحي»، كما أنها تُمحور الاقتصادي بمعنى ما حول التقاني. وتصنف الحقب الاقتصادية في تاريخ البشرية وفق الوسائل التقنية النوعية. غير أن النسق في ذاته يبقى نسقاً اقتصادياً، والعناصر التقنية لا تبرز

= شرح بنيتها كاشفاً تواطوها مع البرجوازية ونافيًا عنها ما تدعيه من عداوة معها - مع الدادائية في اشارته العابرة، غير أنه هنا لا يقدم نقداً للمضامين الرومنطيقية بقدر ما يكشف الوظيفة التي قامت بها الرومنطيقا في تسير الاتصال والانتقال بين حقلَي الأخلاق والاقتصاد. ومما يجدر ذكره أنه كان لشميت في شبابه المبكر علاقات وثيقة بمؤسسي الدادائية في ميونخ، كما أنه نشر في تلك الفترة نصوصاً تهكمية بأسلوب دادائي تحت اسم مستعار. وفضلاً عن ذلك، يمكن رصد أثر دادائي في أسلوب كتابة شميت في أغلب أعماله - حتى بعد أن افترق عن هذا التيار نهائياً - يكمن على الأقل في أسلوب الصدم والإلماخ، وفي طروحاته المفاجئة التي تتقدم حاججاته ولا تنتج عنها. (المترجم)

فيه إلّا عبر تبسيطات لاحقة. قصارى القول: الماركسية تريد أن تفكر اقتصاديًا، وهي بذلك تبقى بنت القرن التاسع عشر ذي الجوهر الاقتصادي.

على أن التقدّم التقنيّ سيصبح ابتداءً من القرن التاسع عشر ذلك الشيء المدهش الذي تتغير بموجبه الشروط الاجتماعية والاقتصادية بسرعة كبيرة بحيث يُنظر إلى جميع المشكلات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية من جهة واقع ذلك التقدّم التقنيّ. وبفعل الإيماء الهائل الذي تشعه الإنجازات ٨٤ والمخترعات المتوالدة والمفاجئة نشأ دين التقدّم التقنيّ الذي يذهب إلى أن جميع المشكلات يمكن حلّها عبر هذا التطور التقنيّ. ولم ينقص اليقين والبداهة هذا الإيمان الديني بين الكتل الجماهيرية الكبيرة في البلدان الصناعية. لقد قفزت الجماهير فوق المراحل البينية التي مرّ بها فكر النخب الطليعية، وتحول لديها دين المعجزات والآخرة، دون وساطة، إلى دين المعجزة التقنية والمنجزات البشرية والسيطرة على الطبيعة. ما حصل هو أن التدين السحري استحال إلى تقانة سحرية. وهكذا لا يظهر القرن العشرون في بداياته كعصر تقني فحسب، بل كعصر الإيمان الديني بالتقانة كذلك. لطالما سُمّي هذا العصر بعصر التقانة، بيد أن هذه التسمية لا تصحّ إجمالاً إلا بشكل مؤقت. أما السؤال عن أهمية التقانانية الكاسحة فيجب أن يظل مطروحاً في البداية، فالحقيقة أن الإيمان بالتقانة ليس سوى نتيجة لتوجه معين يتحرك تبعاً له التدرُّج بين الحقول المركزية؛ إنّه ليس إلا حصيلة اتساق هذا التدرُّج.

سائر مفاهيم الحقول الروحية، بما فيها مفهوم الروح، تعددية في ذاتها، ولا يمكن فهمها إلّا من جهة وجود سياسيّ معين. ومثلما تمتلك كل أمة من الأمم مفهومها الخاص عن الأمة، وتعثّر على الملامح التكوينية للقومية في ذاتها وليس لدى غيرها، فإن لكل ثقافة وحقبة ثقافية مفهومها الخاص عن الثقافة.

إن التصورات الجوهرية كافة إزاء الحيز الروحي للإنسان وجودية، وليست معيارية. ولئن كان مركز الحياة الروحي يتحول باستمرار في القرون الأربعة الماضية، فإن جميع المفاهيم والكلمات تغيرت كذلك وبناء على تحول ذلك المركز بالذات. ولعله من الضروري التذكير بالمعاني المتعددة التي تحملها كل كلمة ومفهوم. إن أغلب الالتباسات وأشدّها (التي يعتاش منها مخادعون كثير) تنشأ نتيجة النقل الخاطيء لمفهوم متوطن في حقل ما - مثلاً في الميتافيزيقي فقط أو الأخلاقي فقط أو الاقتصادي فقط - إلى حقل آخر من حقول الروح الإنسانية. ٨٥ ولا يقتصر الأمر على أن ترتب الأحداث والعمليات - التي تترك أثراً باطنياً في الإنسان وتغدو موضوعاً لتأمله وأحاديثه - وفق الحقل المركزي باستمرار (على سبيل المثال استدعى زلزال لشبونة سيلاً من الإنتاج الأدبي الأخلاقي في القرن الثامن عشر، بينما سيبقى حدث من هذا النوع اليوم دون هذه الأصداء الروحية العميقة. في المقابل لن تستأهل كارثة في الحقل الاقتصادي - هبوط حاد أو انهيار أسواق المال - اليوم اهتماماً عملياً فحسب، بل وآخر نظرياً أيضاً لدى شرائح شديدة الاتساع). بل إن مفاهيم كل هذه القرون النوعية لا يتكوّن معناها إلا من ناحية الحقل المركزي لكل منها. هنا يسعني أن أوضح مقصدي بمعونة المثال التالي: لقد ساد القرن الثامن عشر تصوّر عن التقدم بمعنى التحسّن والاكتمال - وبكلمات حديثة: العقلنة - وذلك في إطار عصر راجت فيه عقيدة أخلاقية - إنسانية. وتبعاً لهذا، كان التقدّم يعني بالدرجة الأولى تقدّم التنوير والتعليم والسيطرة على الذات والتربية، أي الاكتمال الأخلاقي. أما في عصر الفكر الاقتصادي والتقاني فبات يُفهم من التقدّم - وعلى نحو بديهي - التقدّم الاقتصادي والتقاني، أما التقدّم الأخلاقي فبدا أنه حصيلة جانبية للتقدّم الاقتصادي والتقاني، هذا إذا كان لا يزال يثير اهتمام أحد ما. ما إن يتصدّر حقل ما الحقول الأخرى حتى تصدر عنه حلول جميع مشكلات هذه الحقول،

وتغدو هذه المشكلات من رتبة ثانوية يتحصّل حلّها تلقائيًا بحل مشكلات الحقل المركزي.

وهكذا فإن كل شيء سيتحصّل بالنسبة إلى العصر اللاهوتي على نحو تلقائي، بمجرد التمكن من التعامل مع الأسئلة اللاهوتية؛ كل ما هو عدا ذلك سوف «يُوهب» للإنسان وهبًا. وبالتوازي مع ذلك بالنسبة إلى العصور الأخرى: يقتصر الأمر بالنسبة إلى العصر الأخلاقي-الإنساني على تنشئة البشر وثقافتهم أخلاقيًا، وفيه تستحيل جميع المشكلات إلى مشكلات تربوية. وبالنظر إلى العصر الاقتصادي لا يحتاج المرء إلا إلى حلّ صائب لمشكلات إنتاج البضائع ٨٦ وتوزيعها، بينما لا تمثّل القضايا الاجتماعية مشكلات حقيقية؛ أما بالنسبة إلى الفكر التقاني المحض فإن المشكلة الاقتصادية تُحلّ عبر الاختراعات التقنية الجديدة، في حين تراجع جميع الأسئلة الأخرى، بما فيها الاقتصادية، لصالح مهمّة التقدّم التقاني. ثمّة مثال آخر سوسيولوجي عن تعددية هذه المفاهيم: ممثّل الروح في الفضاء العام؛ الكاهن (cleric). هذه الظاهرة النمطية تتحدد خصوصيتها النوعية في كل قرن من ناحية الحقل المركزي المسيطر. فبعدَ لاهوتيّ القرن السادس عشر وداعيته يظهر في القرن السابع عشر النسقيّ المُلمّم الذي يعيش في جمهورية حقيقية من الخاصة بعيدًا عن العامة؛ ومن ثمّ يتقدّم كُتّاب التنوير في القرن الثامن عشر بطابعهم الأرستقراطي الباقي. وفيما يتعلق بالقرن التاسع عشر لا يجوز الانخداع بظاهرة العباقرة الرومنطيقين الهامشية وكهنة الدين الخاص. فكهنوت القرن التاسع عشر كان قد تحوّل إلى الخبراء الاقتصاديين (كارل ماركس أبرز مثال على ذلك)، والحال أن السؤال الآن هو فقط: إلى أي حدّ يسمح الفكر الاقتصادي بوجود كهنوت من حيث هو نمط سوسيولوجي؟ وإلى أي حدّ استطاع علماء الاقتصاد القومي والنقاييون أن يشكّلوا طبقة قيادة روحية؟ بالطبع سيبدو الكهنوت بالنسبة إلى فكر ينزع إلى

الثقافة شيئاً غريباً ومستحيلاً، وهو ما سنعود لمناقشته لدى معالجة عصر الثقافة. بيد أن تنوع أنماط الكهنة بات واضحاً بفضل هذه الإشارات القصيرة. وكما سبق: جميع مفاهيم الحيز الروحي وتصوراته: الله، الحرية، التقدم، التصورات الأنثروبولوجية عن طبيعة الإنسان، طبيعة الفضاء العام، العقلاني والعقلنة، وأخيراً حتى مفهوم الطبيعة ومفهوم الثقافة ذاته؛ كلها تنطوي على مضمون تاريخي متعين إزاء الحقل المركزي، كما لا يمكن فهمها إلا تحت هذا الاعتبار.

كذلك حال الدولة، بل إنها تتصدّر ما سبق ذكره. فهي تنهل حقيقتها وطاقاتها من الحقل المركزي السائد؛ لأن القضايا الخلافية الحاسمة التي يصطف إزاءها الناس إلى أعداء وأصدقاء تتحدد وفق الحقل الحاسم كذلك. عندما

كان الديني-اللاهوتي هو المركز كان لعبارة «الشعوب على دين حُكامهم» ٨٧ معنى سياسي. وهي ما لبثت أن خسرت الاهتمام العملي بها مجدداً حالما كف الديني-اللاهوتي عن أن يكون الحقل المركزي. في هذه الأثناء تحولت هذه الجملة، عبر المرحلة الثقافية للأمة وللمبدأ القومي (على قومية حكامهم)، إلى الاقتصادي ليصبح مغزاهما: في الدولة الواحدة لا يمكن أن يقوم نظامان اقتصاديان متناقضان؛ فالنظامان الرأسمالي والشيوعي ينفيان بعضهما بعضاً. لقد استطاعت دولة السوفييت أن تحقق عبارة (على اقتصاد حكامهم) على نطاق يرهن أن العلاقة بين الأراضي المنيعة والتجانس الروحي المنيع لا تقوم فقط بالنسبة إلى الحروب الدينية في القرن السادس عشر والدول الأوروبية الصغيرة والمتوسطة، بل تتكيف دوماً مع الحقول المركزية المتبدلة للحياة الروحية ومع الأبعاد المتغيرة لإمبراطوريات العالم المتبدلة. ما هو جوهر في هذه الظاهرة يكمن في أن الدولة الاقتصادية المتجانسة متسقة مع الفكر الاقتصادي. فدولة من هذا النوع تريد لنفسها أن تكون دولة حديثة تدرك واقع العصر والثقافة اللذين تنتمي إليهما، كما أن عليها أن تزعم وعيها بمجمل التطور التاريخي على

نحو صائب، حيث إن شرعية حكمها تكمن في هذا تحديداً. إن دولة تتخلى - في عصر اقتصادي - عن اكتناء العلاقات الاقتصادية بشكل صحيح، وعن قيادتها، ينبغي عليها أن تعلن حيادها إزاء القضايا السياسية والقرارات السياسية وأن تتخلى عن حقها في السلطة.

مما يلفت الانتباه ظاهرة اعتبار الدولة الأوروبية الليبرالية في القرن التاسع عشر لنفسها دولةً حيادية ولاأدرية، واعتقادها أن الحيادية موطنٌ شرعية وجودها. خلف هذه الصورة الذاتية أسباب عديدة، ولا يمكن للمرء عزوها إلى سبب واحد أو تفسيرها بكلمة يتيمة. غير أن أهميتها تصدر عن أنها كانت عَرَضاً للحيادية الثقافية الشاملة عموماً؛ فمذهب حيادية الدولة في القرن التاسع عشر يندرج في إطار ميل عام وتوجه إلى الحيادانية الروحية التي تسم التاريخ الأوروبي للقرن التاسع عشر. هنا يكمن، على ما أرى، التفسير التاريخي ٨٨ لما يدعى بعصر الثقة. لكن لا يزال هذا في حاجة إلى توضيح قصير على الأقل.

٢. مراحل التحييد ونزع السياسة :

إن تسلسل المراحل التي عالجناها أعلاه - من اللاهوتي عبر الميتافيزيقي والأخلاقي إلى الاقتصادي - يعني في الوقت ذاته جملةً من التحييدات المطردة الطارئة على الحقول التي يتعد عنها المركز. أقوى انعطافات التاريخ الأوروبي الروحية وأبعدها أثراً في نظري هي تلك الخطوة التي تفصل بين اللاهوت المسيحي الموروث ومنظومة العلمية «الطبيعية» في القرن السابع عشر. آنذاك تم تحديد التوجه الذي كان يجب على التطورات الأخرى اتخاذه، والذي يتواصل حتى يومنا هذا. جميع «القوانين» المعممة على تاريخ الإنسانية - قانون المراحل الثلاث لكونت، نظرية سبنسر عن التطور من العصر العسكري إلى الصناعي وأبنية نظرية أخرى في فلسفة التاريخ - تأثرت إلى حد كبير بهذه الانعطافة

من الديني إلى الميتافيزيقي. ثمة باعث بسيط، لكنه رئيس وحاسم لقرون من الزمان، يكمن في صميم هذه الانعطافة المذهلة؛ إنه السعي لخلق حيز حيادي. فبعد النقاشات والجدالات اللاهوتية العقيمة في القرن السادس عشر شرعت البشرية الأوروبية في البحث عن حقل حيادي يتوقف فيه الخلاف ويتاح فيه للمرء أن يتفق مع غيره ويتفاهم، يُفجَم ويُفحَم. لهذا السبب صُرف النظر آنذاك عن مفاهيم ومحاججات اللاهوت المسيحي الخلافية، وبناء منظومة «طبيعية» لللاهوت والميتافيزيقا والأخلاق والقانون. وصف دلّساي هذه العملية في إطار تفسير نال عن حق شهرةً واسعة تبرز فيه الأهمية الكبيرة للتقليد الرواقي. بيد أن الجوهري في الأمر يتمثل، كما يبدو لي، في هجر اللاهوت الذي كان الحقل المركزي حتى ذلك الوقت، بسبب خلافته، وفي حطّ الرجال في حقل حيادي آخر. فبذلك حُيِّد ما كان حتى ذلك الوقت الحقل المركزي، وذلك بأن تُزعت عنه صفة الحقل المركزي، وعُلقت الآمال على الحقل المركزي الجديد بإيجاد الحد الأدنى من التوافقات والمقدمات المشتركة، الحد الأدنى الذي يضمن الأمن واليقين والتفاهم والسلم. مذكّر سير على درب التحييد والبحث عن الحد الأدنى، مذكّر سري القانون الذي سيصطف بموجبه الأوروبيون في القرون اللاحقة، والذي سيكونون بناءً عليه مفهوم مهم عن الحقيقة.

وهكذا باتت المفاهيم التي طوّرت عبر قرون من الفكر اللاهوتي غير ذات أهمية أو شأن خاص. حتى الله يصير في ربوبية القرن الثامن عشر خارج العالم ويتحول إلى مرجعية حيادية تجاه صراعات الحياة الواقعية وتضاداتها. لقد أصبح الله مفهومًا، وتوقف عن كونه جوهرًا، كما قال هامان (Johann Georg Hamann) مرة في نقد كانط. في القرن التاسع عشر يغدو الملك، ومن ثمّ الدولة، كيأًا حياديًا، وهنا يُنَجَز في النظرية الليبرالية إزاء «العنف الحيادي» و«الحالة الحيادية» فصلٌ من اللاهوت السياسي، حيث تجدد عملية التحييد تعبيراتها

الكلاسيكية؛ لأنها تمتد الآن إلى العامل الحاسم؛ إلى القوة السياسية. غير أن عما ينتمي إلى دياليكتيك هذا التطور أن ينشأ مع كل تبدل يطرأ على الحقل المركزي ميدانُ صراع جديد. في هذا الحقل المركزي الجديد والمحتسب حياديًا تنبغ على الفور - وبشدة جديدة - تضادات بين البشر، بين مصالحهم، وذلك بما يتناسب طردًا مع شدة مصادرة المرء لهذا الحقل الجديد. لطالما تحول الأوروبيون من حقل صراع إلى حقل حيادي ما لبث بدوره أن تحوّل إلى حقل صراع بحيث تدهم من جديد ضرورةُ البحث عن حقل حيادي آخر. حتى النزعة العلمية الطبيعية لم تستطع تحقيق السلام. لقد لزم عن الحروب الدينية الحروب القومية التي تنوزع دوافعها مناصفة على الثقافة والاقتصاد، والتي آلت في القرن التاسع عشر إلى حروب اقتصادية فحسب.

يقوم اليقين الذي يتمتّع به الإيمان الرائج بالتقانة على الظنّ بأنها هي الأرضية الحيادية النهائية والمطلقة. فما يبدو من الأمر أن لا شيء يبرز التقانة حياديةً، وهي تفيد الجميع كما هي حال جهاز المذياع الذي يُستخدم لمتابعة أخبار من ضروب ٩٠ شتى ومضامين مختلفة، وكما تقوم مؤسسة البريد بإيصال المُرسلات بقطع النظر عن مضمونها، حيث لا يمكن استنتاج أي معيار للتقييم والحكم على طبيعة المرسل بناء على التقانة المستخدمة في سلك البريد. وفي مقابل الأسئلة اللاهوتية والميتافيزيقية والأخلاقية وحتى الاقتصادية، التي قد يختلف حيالها البشر إلى الأبد، تمتلك المسائل التقانية المحضة شيئًا موضوعيًا بصورة مُبهجة، فهي قابلة للحلول مقنعة. ومما يسهّل فهمه أن يلوذ المرء بالتقانة هربًا من الإشكاليات المستعصية للحقول الأخرى. في حقل التقانة تبدو جميع الشعوب والقوميات، الطبقات والأديان، الأعمار والأجناس قادرةً على الاتفاق السريع؛ لأن الجميع ينتفع بمزايا الرغد التقاني ورفاهياته. التقانة تبدو إذن كأرضية وأساس لتسوية عامة كان ماكس شيلر (Max Scheller) قد أيدها في

إحدى محاضراته عام ١٩٢٧. فكل الخلافات والتشويشات المرتبطة بالصراع الاجتماعي والقومي والديني ستزول في هذا الحقل المُحيّد بالكامل. ثمة انطباع أن ميدان التقانة هو ميدان السلم والتفاهم والمصالحة. ولا يمكن تفسير تلك العلاقة التي تجمع العقيدتين الإسلاميّة والتقانيّة إلا من جهة هذا التوجه إلى التحييد الذي تبنته الروح الأوروبية في القرن السابع عشر ودأبت عليه، كما لو أنه قدرها، حتى القرن العشرين.

لكن حيادية التقانة تختلف عن حيادية الحقوق السابقة. التقانة أداة وسلاح. وطالما أنها تخدم الجميع، فإنها ليست حيادية. من داخل التقانة لا ينبثق أي قرار بشري وروحي، وبالطبع لا يلزم عنها القرار بالحيادية. كل صنف من الثقافة، كل شعب وكل دين، كل حرب وكل سلم في وسعه استخدام التقانة كسلاح. ولا يعني ازدياد قابلية هذه الأدوات والأسلحة للاستعمال سوى ازدياد احتمالية استعمالها. ليس بالضرورة أن يكون التقدّم التقنيّ تقدّمًا ميثافيزيقيًا أو أخلاقيًا ٩١ أو اقتصاديًا في آن معًا. وعندما ينتظر الكثير من الناس من الكمال التقاني تقدّمًا أخلاقيًا-إنسانيًا فإنهم يربطون، على نحو سحري، بين التقانة والأخلاق، فضلًا عن أنهم يفترضون على نحو ساذج نوعًا ما أن الآلة التقانية العظيمة اليوم لا تستخدم إلا على طريقتهم هم، وهذا يعني سوسيولوجيًا أنه يجوز لهم أن يصيروا أسياذ هذا السلاح المفزع، وأن يدعوا حق امتلاك القوة الهائلة الناتجة عنه. بيد أن التقانة تظلّ عمياء ثقافيًا، إن جاز التعبير. فالاكْتفاء بالتقانة لا تلزم عنه أيّ من النتائج التي كانت تُشتق عادة من الحقوق المركزية الأخرى للحياة الروحية: لا مفهوم التقدّم الثقافي، ولا مفهوم الكاهن أو القائد الروحي، ولا نظام سياسيّ معين.

إن الأمل بأن تنشق عن طبقة المخترعين التقنيين طبقةً سياسيةً مسيطرةً لم يتحقق حتى الآن. كذلك فإن تلك المباني النظرية، التي تعود إلى سان سيمون (Henri de Saint-Simon) وسوسيولوجيين آخرين وتبشّر بمجتمع «صناعي»، فهي إما محض خيال، أو مشوبة بعناصر اقتصادية من ناحية، وأخرى أخلاقية-إنسانية من ناحية أخرى، أي إنها ليست تقنانية بحتة. بل حتى القيادة الاقتصادية وإدارة الاقتصاد الحالي ليستا في أيدي التقنيين. وإلى الآن لم يصمّم أحد نظامًا اجتماعيًا يقوده تقانيون إلا وكأنه يصف مجتمعًا بلا قادة ولا إدارة. جورج سوريل لم يبق مهندسًا، بل تحول إلى كاهن. ليس ثمة اختراعات مهمة يمكن أن تُنسبنا بها يمكن أن تكون عليه نتائجها السياسية والموضوعية. لقد بدت اختراعات القرن الخامس عشر والسادس عشر ليبرالية وفردانية وثورية؛ فمثلاً نجم عن اختراع الطباعة حرية الصحافة. أما اليوم فإن الاختراعات التقنانية باتت وسيلة للسيطرة على الجماهير؛ خذ مثلاً اختراع الإذاعة الذي تحول إلى احتكار الإذاعة، واختراع السينما الذي ترافق مع الرقابة عليها. لا يكمن القرار إزاء الحرية والعبودية في التقانة في ذاتها، فهي قد تكون ثورية أو رجعية، ولربما تخدم الحرية أو القمع أو إحلال المركزية أو نزعها. لا يلزم عن المبادئ والرؤى التقنانية أي سؤال سياسي أو جواب.

٩٢

لقد تملّك الجيل الألماني الذي سبقنا مزاجٌ فناء الحضارة الذي ظهر قبل الحرب العالمية الأولى ولم يكن بحاجة قطُّ لأن ينتظر انهيارات عام ١٩١٨، ولا تدهور الحضارة الغربية لشبنغلر. يمكن العثور على تعبيرات عديدة عن هذا المزاج لدى ترولتش (Ernst Troeltsch) وماكس فيبر وفالتر رايتناو (Walther Rathenau). لقد بدت قوة التقانة التي لا تُقهر كسلطة للجماة على الروح، أو ربما كميكانيك عبقرية، لكنه بلا روح. وبشكواه من عصر التقانة المقفر روحياً، حيث الروح عاجزة بلا حيلة، يلتحق هذا الجيل الألماني بقرن أوروبي كان

يشكو من آفة العصر (maladie du siècle) وينتظر سلطة «كالبان» (*) أو (من) بعدنا الإله المتوحش (**). حتى في ميتافيزيقا ماكس شيلر حيال الإله العاجز وفي تصور ليوبولد تسينغلر (Leopold Ziegler) عن نخبة هامشية، متبدلة وعاجزة، يتوثق عجز الروح والنفس أمام عصر التقنية.

هذا الخوف كان محققاً؛ لأنه كان يصدر عن إحساس غامض بنتائج عملية التحييد المدفوعة حتى نهايتها. مع التقنية انتهت سيرة الحياد الروحي إلى العدم الروحي. فبعد أن تجرد المرء من الدين واللاهوت، ثم من الميتافيزيقا والدولة، بات يتجرد الآن، على ما يبدو، من كل ما هو ثقافي، ويبلغ بذلك حيادية الموات الثقافي. ولئن كان دينٌ شعبي بسيط ينتظر من حياد التقنية الظاهري جنّة على الأرض، فإن سوسيولوجيين كباراً استشعروا أن التوجه الذي طال جميع تدرّجات مراحل الروح الأوروبية الحديثة بات يهدد الثقافة ذاتها. يضاف إلى ذلك الخوف من الطبقات والكتل البشرية التي نشأت عن حالة الصفر التي خلقتها التقنية الكاملة. فلقد كانت هوة العدم الثقافي والاجتماعي تقذف باستمرار كتلاً بشرية غريبة أو حتى معادية للثقافة والذوق التراثي. بيد أن هذه المخاوف لم تكن سوى الشك بالقدرة الذاتية على تطوير جهاز التقنية العظيم

(*) كالبان جنّي ومسخ دميم وعبد للساحر الحكيم بروسبيرو في مسرحية شكسبير «العاصفة»، وهو يمثل الطبيعة وطاقة الغريزة مقابل الثقافة والحكمة اللتين يرمز إليهما سيده بروسبيرو. (المترجم)

(**) (After us the Savage God)، وهي عبارة شهيرة مأثورة عن الشاعر ويتس (William Butler Yeats) الذي كان أوردها في مذكراته تعليقاً على العرض الأول لمسرحية أوبو ملكاً عام ١٨٩٦ للمسرحي ألفرد جاري (Alfred Jarry). هذه المسرحية عُرفت برياديتها لما تضمنه من جموح وغرابة في البناء واستهزاء بالقيم البرجوازية، وهو ما أثار استياء الجمهور وإيقاف العرض المقرر. يتنس الذي عاند الجمهور وثمن المسرحية لم يُخَفِ حزنه على عصر متحضر مطمئن بدت المسرحية وكأنها تسدل الستار عليه وتفتح عصراً متفكلاً. (المترجم)

هذا واستخدامه، وذلك على الرغم من أنه لا ينتظر إلا من يستخدمه. كذلك لا يجوز النظر إلى ما يتج عن فهم إنساني وحقل معرفي - كالتقانة عمومًا، والتقانة الحديثة خصوصًا - بوصفه ميتًا وبلا روح، ولا يجوز الخلط أيضًا بين التقانة من جهة ودين التقانية من جهة أخرى. إن روح التقانية التي نجم عنها إيمان جماهيري بفاعلية دنيوية معادية للدين، هي في نهاية الأمر روح - حتى لو كانت شريرة وشيطانية - ولا يمكن رذلتها بوصفها ميكانيكية ونسبها إلى التقانة. لعلها شيء فظيع، لكنها ليست تقانية ولا آلية. روح التقانة هي القناعة بميتافيزيقا فاعلانية، والإيمان بقوة الإنسان اللامتناهية وسلطته على الطبيعة، بل أيضًا على جسم الإنسان، وبـ «تراجع الحاجز الطبيعي»^(*) وبالإمكانات غير المحدودة لتغيير الوجود الإنساني الطبيعي والديوي وإسعاده. يمكن للمرء أن يصف ذلك بالخيال والشيطانية، لكن ليس بالموات وباللاروح أو بالجماد الميكانيكي.

ثم إن هذه الخشية من العدم الثقافي والاجتماعي تصدر عن الخوف الفزع على الوضع القائم المهتد أكثر مما تصدر عن معرفة ثابتة إزاء طبيعة العمليات الروحية وديناميتها. كل الاندفاعات الكبيرة، كل ثورة وإصلاح، وكل نخبة جديدة تنبثق عن زهد أو فقر طوعي أو قسري، بينا يعني الفقر هنا التخلي عن أمان الوضع القائم. المسيحية الأولى وكل الإصلاحات الكبيرة في المسيحية، التجديد البندكتي والكلوني والفرنسيسكاني، والعمادية والطهرانية، وكذلك كل نهضة حقيقية وعودتها إلى السلف (ritornar al principio)، كل عودة إلى الفطرة السليمة غير الفاسدة، كل هذه الظواهر هي بمثابة العدم

(*) عادة ما تُنسب هذه العبارة لكارل ماركس: «بقدر ما تتقدم الصناعة، بقدر ما تترجع هذه القيود الطبيعية» (ماركس، كارل: رأس المال. نقد الاقتصاد السياسي، بيروت ٢٠١٣، ص ٥٣٧)، بيد أنها وردت للمرة الأولى بهذه الصيغة لدى جورج لوكاش. انظر: (لوكاش، جورج: التاريخ والوعي الطبقي، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢، ص ١٩١). (الترجم)

الثقافي والاجتماعي أمام رغد السكون القائم وراحته. إنها تنمو في صمت وظلمة، وقد لا يتمكن المؤرخ والسوسيولوجي أن يرى في بواكيرها الأولى سوى العدم. بيد أن تلك اللحظة التي ينبري فيها التجسد اللامع هي ذاتها اللحظة التي تتهدد فيها هذه العلاقة بالبداية السرية والخفية.

بالوصول إلى الثقة تكون عملية التحييد المستمر لحقول الحياة الثقافية قد خُتِمت. لم تعد الثقة أرضاً محايدة بمعنى عملية التحييد تلك، بل أصبحت عرضة للتوظيف من قبل كل سياسة قوية. ولذلك فإن اعتبار القرن الراهن قرناً ثنائياً بالمعنى الروحي ليس سوى إجراء مؤقت. إن المعنى النهائي يتكوّن بمجرد أن تنجلي طبيعة السياسة التي تملك ما يكفي من القوة لتحوز على الثقة الجديدة، وطبيعة اصطغافات العدو-الصديق الحقيقية التي تتشكل على هذه الأرضية الجديدة.

لا تزال جماهير واسعة من الشعوب الصناعية تعتنق اليوم ديناً ثنائياً كسولاً؛ لأنها -ككل الجماهير- تبحث عن النتيجة الجذرية وتعتقد بغير وعي أن النزاع المطلق للسياسة الذي يجري البحث عنه منذ قرون يكمن فيه، وأن توقف الحرب وبدء السلام الكوني مرهون به. غير أن الثقة ليس في وسعها سوى تصعيد الحرب أو السلام، إنها قادرة على كلا الخيارين، دون أن يغيّر اسم السلام وسحره في الأمر شيئاً. نحن نستشف اليوم حقيقة هذه الأسماء والكلمات التي تستعين بها آلة تضليل الجماهير النفسية-الثقافية.

بل بتنا نعرف حتى القانون السري لتلك المفردات ونذكر أن أفظع الحروب تُخاض باسم السلام، وكذلك تُسوَّغ أسوأ الاضطهادات باسم الحرية وأقذر البربريات باسم الإنسانية. إننا نكتنه اليوم مزاج ذلك الجيل الذي لم يكن يرى في عصر الثقة سوى الموات الروحي والميكانيكية الجامدة. نحن نعرف أيضاً

تعددية الحياة الروحية، ونذكر أن الحقل المركزي للوجود الروحي لا يمكن أن يكون حقلاً حياً، وأنه من الخطأ محاولة حل مشكلة سياسية عن طريق نقائص من قبيل الميكانيكي والحيوي، الموت والحياة. الحياة التي لا ترى أمامها ٩٥ سوى الموت لا تكون حياة، بل عجزاً وإعياء. ومن لا يعرف لنفسه عدواً آخر غير الموت ولا يرى في عدوه سوى الميكانيكية الخاوية هو أقرب إلى الموت منه الحياة، فضلاً عن أن تلك النقيضة المريحة بين الحيوي والميكانيكي هي في ذاتها ميكانيكية خام. إن الاصطفاف الذي يرى الروح والحياة على جانبيه والموت والميكانيكية على الجانب الآخر، هو اعتزال للصراع لا تزيد قيمته عن قيمة شكوى رومنطيقية فحسب. فالحياة لا تقا تل الموت والروح لا تصارع الجهاد. الروح تصارع الروح والحياة الحياة. ومن قوة المعرفة النزمية بذلك ينشأ نظام الأشياء الإنسانية. (Ab integro nascitur ordo) (*) .

(*) هذه العبارة اللاتينية اختصار للسطر الخامس من الأنشودة الرابعة من أناشيد الرعاة للشاعر الروماني فرجيل الذي يتنبأ فيها بقدوم عصر ذهبي جديد يسوده السلام، ومعناها: «لقد ولد من جديد نظام جديد من الأجيال». (فرجيل: أناشيد الرعاة، تأليف وترجمة: أمين سلامة، دار الفكر العربي، ص ٦٧). ولقد اعتيد تأويل هذه العبارة كإعلان قدوم أغسطس قيصر. (المترجم)

نُشر هذا البحث عن «مفهوم السياسي» للمرة الأولى في أرشيف هايدلبرغ لعلم الاجتماع والسياسة الاجتماعية (Heidelberger Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd. 58, Heft I (S. 1-33) في آب/ أغسطس ١٩٢٧، وذلك بعد أن كنتُ قد عاجلت الموضوع نفسه وطرحت الفرضيات ذاتها في محاضرة لي نظمتها الجامعة الألمانية للسياسة في برلين في نيسان/ مايو ١٩٢٧. أما محاضرتي عصر التحييدات ونزع السياسة فكنت قد ألقيتها للمرة الأولى في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٢٩ في مؤتمر للاتحاد الثقافي الأوروبي في برشلونة، ومن ثمَّ نشرتها في (Europäische Revue) في تشرين الثاني/ ديسمبر ١٩٢٩.

ما يرد هنا بشأن «مفهوم السياسي» يُناط به «جلاء» نظري لمشكلة هائلة. لقد كتبت هذه الجُمْل بغبة أن تكون منطلقاً لنقاش موضوعي، وأن تخدم حوارات علمية وتمرينات تسمح لنفسها بتناول «حالة مستعصية» من هذا النوع. بخلاف الإصدارات السابق ذكرها، تتضمن هذه الطبعة جملةً من الصياغات والملاحظات والأمثلة الجديدة، دونما أي تغيير أو إكمال للمحاججات. لكي أقوم بذلك سأترقب أولاً التوجهات والمواقف التي ستبرز على نحو حاسم في النقاش الحيوي الجديد والدائر منذ ما يقارب العام حول المشكلة السياسية.

كارل شميت

برلين، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٣١

الملحق الأول

لمحة عن المعاني والوظائف المختلفة لمفهوم حياد الدولة في السياسة الداخلية (١٩٣١)

نظرًا لالتباس كلمة «الحياد» وتشوشها الكفيل بثلم أي مفهوم ضروري وإعاقة تطبيقه؛ فإنه لا غنى عن تقديم توضيح اصطلاحى ومضمونى. لذا سأحاول هنا وضع قائمة شاملة أجمع فيها على نحو نسقى المعاني والوظائف المتعددة لهذه الكلمة، علاوة على أبعادها السجالية.

I. معاني «الحياد» السلبية، أي المَعَسرة للقرار السياسى:

١. الحياد بمعنى عدم التدخل، واللامبالاة، والتسامح السلبي... إلخ؛

بهذا المعنى دخل حياد الدولة فيما يخص السياسة الداخلية في البداية إلى الوعي التاريخى، أي كحياد الدولة تجاه الأديان والمذاهب. هذا هو الحياد الذي يرمى إليه فريدرش العظيم في وصيته السياسية: «بين روما وجنيف، أقف على الحياد» - وهذه، بالمناسبة، عبارة قديمة من القرن السابع عشر موجودة على بورترية

لهوغو غروتوس وذات أهمية عظمى بالنسبة إلى عملية التحييد التي بدأت في ذاك القرن. في المحصلة النهائية يجب على هذا المبدأ أن يقود إلى حياد عام تجاه الرؤى والمشكلات الممكنة، وإلى مساواة مطلقة، فلا يحظى المتدين بحماية أكثر من الملحد، أو ذو الشعور القومي من العدو ومزدي الأمة. تلزم عن هذا المبدأ أيضًا الحرية المطلقة لكل أنواع البروباغندا، الدينية منها والمعادية للدين، القومية والمعادية للقومية؛ و«المراعاة» المطلقة لـ«المختلفين» عمومًا، حتى عندما يخدمون الأعراف والأخلاق ويدمرون شكل الدولة ويخدمون دولة أجنبية. هذا الصنف من «الدولة الحيادية» عاجز عن تمييز أي شيء ولا أدري (stato neutrale e agnostico) ٩٨، ومعدوم المضمون، أو مقتصر على الحد الأدنى منه. كما أن دستوره يتسم على نحو خاص بالحياد تجاه الاقتصاد بمعنى عدم التدخل (حرية الاقتصاد والتعاقد)، وذلك مع «وهم دولة بلا اقتصاد واقتصاد بلا دولة» كما لدى ف. ليتنس (F. Lenz). رغم ذلك يمكن لهذه الدولة أن تسيّس؛ لأنها تستطيع أن تميز عدوًا محتملًا واحدًا على الأقل، أي أولئك غير المؤمنين بهذا النوع من الحيادية الروحية.

٢. الحياد بمعنى المفاهيم الأدائية للدولة حيث تكون الدولة وسيلة تقانية تعمل على نحو قابل للتنبؤ الموضوعي وتعطي الجميع فرص استخدام متساوية؛

غالبًا ما تقوم التصورات الأدائية للدولة على عبارات من قبيل: جهاز الدولة العلي والإداري، «جهاز الحكم»، الدولة كدائرة بيروقراطية، جهاز التشريع، و«مفتاح تفعيل أو تعطيل التشريع»... إلخ. إن حيادية الدولة من حيث هي أداة تقانية، ممكنة فيما يتعلق بحقل السلطة التنفيذية، وللمرء أن يتصور أن يعمل جهاز العدالة أو الإدارة بالطريقة ذاتها وبالموضوعية والتقانية ذاتها، وأن يكون بمتناول كل من يريد التعامل معه، حاله حال مؤسسة الهاتف والبرق والبريد

ومؤسسات تفانية أخرى تخدم جميع من يلتزم بمعايير عملها دون أن تلقي بالاً إلى مضمون المرسل. إن دولة كهذه تغدو منزوعة السياسة بالكامل وعاجزة عن تمييز صديقها من عدوها بنفسها.

٣. الحياد بمعنى تساوي الفرص لدى تشكيل إرادة الدولة،

هنا تتخذ هذه الكلمة لنفسها معنى تستند إليه بعض التأويلات الليبرالية لقانون التصويت والانتخاب والمساواة العامة أمام القانون، طالما أن هذه المساواة أمام القانون (من حيث هي مساواة أمام تطبيق القانون) لم تندرج سلفاً تحت المعنى ٢. لكل الحق في كسب الأغلبية، ومن ينتمي إلى الأقلية الخاسرة تبقى لديه الفرصة أن يصبح أغلبية. هذا أيضاً تصور ليبرالي عن العدالة. تكونُ تصورات كهذه عن حيادية الفرص المتساوية في تشكيل إرادة الدولة أيضاً أساساً للتأويل السائد للمادة ٧٦ من دستور الرايخ، فوفق هذا التأويل لا ٩٩ تتضمن المادة المشار إليها سلطة تعديل الدستور (كما يقول النص الحرفي للمادة) فحسب، بل هي تؤسس كذلك لسلطة كلية ومطلقة، لا تعرف حداً ولا قيوداً، كما أنها تضطلع بمهمة كتابة الدستور. تأويل كهذا يردُّ على سبيل المثال لدى غ. أنشوتس (G. Anschütz) في شرحه للمادة ٧٦ (١٠. Aufl. S. 349/350) ولدى فر. غيزه (Fr. Giese, Kommentar, 8. Aufl. 1931, S. 190) وكذلك لدى توما (Thoma, Handbuch des deutschen Staatsrechts, II S. 154) الذي يذهب حتى لإدراج رأيه ورأي ك. بلفينغر (C. Belfinger) المخالفين في خانة «قانون الاعتباط»، وهذا الأخير يعبر عن نوع غير مألوف عمومًا من الاتهامات التافهة. يفرغ هذا الفهم السائد للمادة ٧٦ دستور فايمر من جوهره السياسي و«أرضيته» ويحوّله إلى عملية تغيير تدريجية وحيادية، غير مهمة بأي مضمون وشكل للدولة القائمة. وبموجبه تُمنح كل الأحزاب الفرص ذاتها بشكل عادل من أجل كسب الأكثرية اللازمة لتحقيق غايتها وكتابة دستور جديد

- كحال جمهورية السوفييت، والرايخ النازي، ودولة النقابات الديمقراطية- الاقتصادية، ودولة أرباب المهن، والدولة الملكية القديمة والأرستقراطية. كل تفضيل لشكل الدولة القائم أو حتى للأحزاب الحاكمة، سواء كان ذلك عبر التمويل الحكومي للدعاية السياسية أو التمييز في استخدام جهاز الإذاعة والصحافة الرسمية والرقابة على الأفلام والحد من فعالية السياسة الحزبية أو من انتساب الموظفين للأحزاب، بمعنى أن يسمح الحزب الحاكم للموظفين بالانتساب إليه فقط أو إلى الأحزاب غير البعيدة عنه من جهة سياساتها، كذلك حظر التجمعات الموجه ضد الأحزاب المتطرفة والتمييز بين الأحزاب الشرعية والأخرى الثورية من حيث برامجها؛ كل هذا يعتبر خرقاً فظاً ومستفزاً في عرف القراءة السائدة للمادة ٧٦ في حصيلتها النهائية. وعند مناقشة مسألة إمكانية أن يكون قانون حماية الجمهورية العائد إلى تاريخ ٢٥ نيسان/ مايو ١٩٣٠ (Reichsgesetzblatt I S. 91) مخالفاً للدستور يتم عادةً إغفال العلاقة النسقية لهذه المسألة بالمادة ٧٦:

٤. الحيادية بمعنى المساواة، أي السماح بجميع الأحزاب والتيارات الممكنة تحت الشروط نفسها مع مراعاة التوزيع المتساوي للمزايا والخدمات الدوائية،

لهذه المساواة أهمية تاريخية وعملية للمجتمعات الدينية والأيديولوجية التي تعيش في دولة لا تنأى بنفسها بحزم عن الأسئلة الدينية والأيديولوجية، بل تبقى على صلة ما بعددٍ من الجماعات الدينية وأشباهاها، سواء تجسدت هذه الصلة في إلزامات من نوع ما يُقرّها قانون المُلْكِيَّة أو تعاون معيّن في مجال التعليم أو الخبز العام... إلخ. مساواة كهذه تدفع إلى تساؤل قد يزداد صعوبة وإقلاقاً حسب طبيعة الأمر؛ أعني التساؤل عن أية مجموعات قد تنطبق عليها المساواة عموماً. وإذا فهمنا، على سبيل المثال، حيادية المذيع في السياسة الحزبية بمعنى المساواة هذا سيتبادر إلى الذهن السؤال عن أية أحزاب يجب السماح

بها على قدم المساواة، فالمرء لا يسمح بطبيعة الحال بكل الأحزاب المتقدمة على نحو تلقائي وميكانيكي. كما أنه سيتوجب علينا الإجابة على سؤال مشابه إذا ما فهمنا حرية العلم (Art. 142 Reichverfassung) كمساواة بين جميع الاتجاهات العلمية، وطالبنا بأن تؤخذ بعين الاعتبار كل هذه الاتجاهات بالتساوي، أي على نحو عادل ونسبي، لدى تسمية كراشي الجامعات. كان ماكس فيبر يطالب بأن يُسمح - إذا ما جرت في الجامعات تقييمات معينة - بكل التقييمات، وهو ما يمكن تعليقه نظرياً بمنطق الدولة النسبانية-اللاأدرية، وكذلك بالمطلب ١٠٠ الليبرالي بتساوي الفرص. غير أن هذا قد يقود عملياً في دولة تتعدد الأحزاب فيها إلى مساواة بين الأحزاب المسيطرة على الدولة. الحيادية بمعنى المساواة لا تقبل التطبيق عملياً إلا على عدد قليل نسبياً من الجماعات المرخص لها والمتوافقة نسبياً على توزيع السلطة والنفوذ فيما بينها. إن عدداً كبيراً من الجماعات المطالبة بالمعاملة المتساوية، أو اضطراباً في تقديرها لقوتها وأهميتها، أي اضطراباً في حساب النسبة التي تدعيها، سيعيق تطبيق مبدأ المساواة ويخلخل يقينيتها.

أما الاعتراض الثاني على المساواة، إذا ما طبقت بشكل متسق، فيكمن في أنها ستفقد بالضرورة إلى توازنٍ فاقد للقدرة على القرار (وهو ما يظهر خصوصاً لدى المساواة بين العمال وأرباب العمل)، أو إلى نظام محاصصة (*itio in partes*)، وذلك عندما تكون الجماعات قوية ومتحددة بوضوح، كما كان الحال بين الكاثوليك والبروتستانت في الرايخ الألماني القديم في القرن السادس عشر. عندها يؤمن كل طرف الحصة التي له مصلحة فيها من كيان الدولة، ويوافق - في سبيل التوصل إلى حلٍ وسط - على أن يقوم الطرف الآخر بالشيء ذاته تجاه حصته. لا تملك كلتا الطريقتين، أي المساواة الحسابية ونظام المحاصصة، معنى القرار السياسي، بل هما يضللان عنه.

II. معاني «الحيادية» الإيجابية، أي الميسرة للقرار:

١. الحيادية بمعنى الموضوعية والتجرد على أساس معيار معتمد:

هذه هي حيادية القاضي، طالما ظلّ يبنّي حكمه على أرضية معيار معترف به ويقبل مضمونه التحديد. إن الصلة بالقانون المنطوي بدوره على تعيينات مضمونية هي ما يجعل الموضوعية والحيادية ممكنتين، علاوة على الاستقلال النسبي للقاضي مقابل الإرادات الدوليّة الأخرى، أي التي لا تتجسد في التشريعات القانونية. هذه الحيادية تقود في حقيقة الأمر إلى قرار، لكنها لا تقود إلى قرار سياسي.

٢. الحيادية على أساس الاختصاص غير المشوب بمصالح أجنبية:

هذه هي حيادية الخبير والمستشار المختص وأعضاء اللجان، طالما ظلّ هؤلاء لا يمثلون مصالح ما وليسوا وجهاء منتدبين في نظام تعددي؛ على هذه الحيادية تستند مرجعية الوسيط والمُحكّم، طالما لم يندرجا تحت المعنى ٣.

١٠١ ٣. الحيادية كتعبير عن الكلّ وعن الكيان الذي يضمّ في باطنه جميع الاصطفافات المتضادة ويقيدها بذلك:

إنها حيادية حسم الدولة للتناقضات الداخلية فيها في مواجهة تشظي الدولة وتقسيمها إلى أحزاب ومصالح خاصة، وذلك عندما يُغلب القرار مصلحة الدولة ككل.

٤. حيادية الغريب الخارجي، الذي يُحدث قراراً من الخارج عند اللزوم، من حيث هو طرف ثالث، ويضمن الكيان:

هذه هي حيادية الحامي تجاه الدولة التابعة لحمايته وتناقضاتها الداخلية، حيادية الغازي تجاه الجماعات المختلفة في مستعمرة ما، حيادية البريطاني تجاه

الهندوس والمحمديين في الهند، حيادية ييلاطس البنطي (ما الحق؟) (*) تجاه
خلافات اليهود الدينية.

(*) هذا هو السؤال الذي وجهه ييلاطس ليسوع ردًا على قول الأخير إنه جاء ليشهد للحق (يوحنا ١٨: ٣٨). بقي هذا السؤال دون إجابة، ليصبح فيما بعد صيغة كلاسيكية لقضية الحقيقة في الفلسفة والمنطق والفن. (المترجم)

الملحق الثاني

في العلاقة بين مفهومي الحرب والعدو (١٩٣٨)

١. يمثل العدو اليوم المفهوم الأساسي بالنسبة إلى الحرب. بيد أن هذا لا ينطبق على حروب النزال والحكومات والحروب الثنائية(*) أو ما شاكلها من أنواع الحروب «التيارية». يستدعي القتال التبارزي في الذهن تصور الفعل أكثر من تصور الحالة. وإذا ما اعتمد المرء هذا التمييز القديم، والضروري كما يبدو، بين «الحرب كفعل» و«الحرب كحالة» (status)، فإن العدو في الحرب، من حيث هي فعل، سيكون مرثياً وحاضراً على نحو مباشر (كمواجه) في المعارك والعمليات العسكرية، أي في الفعل ذاته بمعنى الأفعال العدائية (hostilitis)، بحيث لا يكون افتراضه لازماً. يختلف الأمر في الحرب كحالة، ففيها يكون العدو موجوداً حتى عندما تتوقف الأعمال الحربية والعدوانية المباشرة والآنية. (Bellum manet, pugna cessat) (**). في هذه الحالة تفترض حالة الحرب

(*) أصناف من الحروب الجزئية والمقنونة راجت في عصر الدول الأوروبية الحديثة، التي باتت كلاسيكية حسب شमित. (المترجم)

(**) «الحرب مستمرة، لكن القتال متوقف». (المترجم)

العداء. وفي التصور الكلي لـ «الحرب» يمكن أن يطغى أحد طرفي التمييز، أي الحرب كفعل والحرب كحالة. بيد أنه من غير الممكن أن تذوب الحرب في الفعل المباشر المجرد، كذلك لا يمكن لها أن تكون «حالة» باستمرار دون فعل.

ينبغي على الحرب الكلية، كما تُدعى، أن تكون كليّة من حيث هي فعل وحالة في آن معاً، إذا ما أرادت فعلاً أن تكون كليّة. لذا فإن معناها يكمن في عداء مفترض وسابق مفهوميًا، كما يمكن أيضًا فهم الدولة وتعريفها من جهة هذا العداء. إن الحرب بهذا المعنى الكليّ هي كل ما يصدر عن هذه العداوة (من أفعال وحالات). ولعله من غير المجدي افتراض نشوء العداوة من الحرب أو من كليّتها أو تقزيمها لتغدو ظاهرة مرافقة لكلية الحرب. اعتاد المرء أن يقول - في عبارة تتكرر بكثرة - إن الشعوب الأوروبية «أقبلت مترنحة إلى الحرب» صيف عام ١٩١٤. وحقيقة الأمر أن هذه الشعوب انزلت تدريجيًا إلى كليّة الحرب، وذلك بأن صعدت حرب الجنود النظامية والقارّة والحرب الاقتصادية الإنكليزية البحرية والحصارية بعضهما بعضًا - عبر الإجراءات العقابية - وارتقتا إلى الكلية. إذن، لم تنشأ كلية الحرب عن عداء سابق وكليّ، بل إن العداء الكليّ هو ما لزم عن حرب أمست كليّة بالتدرّج. حتمًا لم يكن إنهاء حرب كهذه «معاهدة» أو «سلامًا» وبكل حال ليس «معاهدة سلام» بمعنى القانون الدولي، بل حكم تأييم المهزوم من قبل المنتصر. الخاسر يُدفع بدمغة الجريمة بقدر ما هو خاسر.

٢. في نظام الأحلاف الذي طبع السياسة الجنيقية في أعقاب الحرب يُعرف العدو بدلالة المهاجم. المهاجم والمهاجم يوصفان كوقائع؛ المعتدي ومعكّر السلم هو من يعلن الحرب ويتجاوز الحدود، وهو من لا يلتزم بإجراءات وآجال معينة... إلخ. تنحو مفاهيم القانون الدولي باطراد نحو مفاهيم القانون

الجنائي-الجرمي، فيحلّ المهاجم في القانون الدولي محلّ «الفاعل» في القانون الجنائي، الذي ربما تتعيّن تسميته في الحقيقة «المرتكب» وليس «الفاعل»؛ ذلك أن «فعلته» المزعومة هي في الحقيقة «جناية» و«ارتكاب»^(١). لقد رأى قانونيو سياسة ما بعد الحرب الجنيفية تقدماً حقوقيًا في القانون الدولي، يكمن في أن يُنظر إلى المهاجم والهجوم كجنايات ووقائع. بيد أن المغزى الأعمق من كل هذه الجهود من أجل تعريف «المهاجم» وتدقيق واقعة «الهجوم» يكمن في تصميم عدو وبثّ المعنى في حرب ليس لها عادة من معنى. كلما باتت الحرب أكثر تلقائيةً وميكانيكية ازدادت تلقائيةً وميكانيكية تعاريف كهذه. في عصر الحروب النظامية لم يكن إعلان الحرب عارًا ولا حماقة سياسية، بل شيئًا مشرفًا، إذا ما تم استشعار تهديد أو إهانة ما (مثلًا: إعلان الحرب من قبل القيصر فرانس جوزيف (Franz Joseph I) على فرنسا وإيطاليا عام ١٨٥٩). أما الآن، وفي القانون الدولي الجنيفي في أعقاب الحرب العالمية الأولى، فيصبح إعلان الحرب بمثابة واقعة جنائية؛ لأن النظر إلى العدو كمجرم بات واجبًا.

٣. لاصطلاحى الصديق والعدو بنى تختلف منطقيًا باختلاف اللغات والعائلات اللغوية. في المعنى اللغوي الألماني (كما في لغات كثيرة أخرى) لا يعني «الصديق» في الأصل سوى «ابن العشيرة»، أي إن الصديق أصلًا هو صديق الدم، قريب الدم أو واحد من أولئك الذين يصاهرهم المرء عبر الزواج أو أخوة العهد أو التبني أو عبر مؤسسات أخرى من هذا النوع. ولعل خصخصة مفهوم الصديق ونفسسته - المعهودة عن القرن التاسع عشر والرائجة حتى يومنا هذا - قد ظهرت بفضل التقوانية (Pietismus) وتيارات أخرى وجدت في طريقها إلى «صديق الله» «صديق الروح». بذلك أصبحت الصداقة

(١) ستفقد محاولة إيجاد «أنباط الفاعل» الجنائية إلى تناقض «أنباط المرتكب».

قضية مشاعر استلطاف خاصة، بل وتكثّلت في النهاية بطابع إيروسي في جوّ موباساني.

أما الكلمة الألمانية (Feind) أي العدو، فهي أقل وضوحًا من حيث أصلها الاشتقاقي. يرد في قاموس غريم (Grimm) أن أصلها الحقيقي «لا يزال غامضًا». أما في قواميس باول «Paul» وهاينه (Heyne) وفايغاند (Weigand)، فتعني الكلمة (في سياق *fijan* - كَرّة) «الكاره» و«المبغض». لا أريد هنا بأي حال من الأحوال أن أشازك في جدال مع الباحثين اللغويين، بل أريد ببساطة أن أتمسك بأن العدو في معناه اللغوي الأصلي هو ذلك الشخص الذي يُبتغى الثأر منه. الثأر والعداوة صنوان لا يفترقان. الثأر يعني، كما يقول كارل فون أمير (Karl von Amira) (Grundriß des Germanischen Rechts, 3. Auflage, 1913, S. 238)، «أوّل حالة تعرض أحدهم لعداء مميت وحسب». وبتطور أنواع وأشكال متنوعة من الثأر يتحول كذلك العدو، أي عدو الثأر، وهو ما يُظهره على نحو لا يقبل الشك التمييزُ القروسطي بين الثأر الفروسي وغير الفروسي (قارن: Claudius Frhr. von Schwerin, Grundzüge der Deutschen Rechtsgeschichte, 1934, S. 195). الثأر الفروسي يُسفر عن أشكال ثابتة، وبذلك إلى فهم تبارزي لعدو الثأر.

ثمة لغات أخرى لا يتحدد فيها العدو إلا سلبياً، أي كـ «لاصديق». هكذا هو الأمر بالنسبة إلى اللغات الرومانية منذ أن خبا مفهوم العدو (*hostis*) في السلام الكوني الروماني (*Pax Romana*) داخل الإمبراطورية الرومانية أو تحول إلى مسألة سياسية داخلية. في اللاتينية (*amicus-inimicus*) وفي الفرنسية (*ami-ennemi*) وفي الإيطالية (*amico-nemico*)... إلخ. كذلك في اللغات السلافية

فإن العدو هو لاصديق: (priatelj-neprijatelj)^(٢)... إلخ. في الإنكليزية استطاعت كلمة (enemy) إزاحة كلمة (foi) جرمانية الأصل (التي تعني في الأصل العدو في قتال موت، ومن ثمَّ كلَّ عدو) بالكامل.

٤. حيث تكون الحرب والعداوة ظاهريَّين أو عمليَّتين يمكن تعيينهما وتثبيتهما، يمكن لكلِّ ما هو غير الحرب أن يسمى تلقائياً: سلاماً، ولكلِّ ما هو غير العدو أن يُدعى كذلك: صديقاً. والعكس بالعكس: إذا كان السلام والصداقة هما المعطى المألوف والبديهي؛ فيمكن لكلِّ ما هو غير السلام أن يُسمى تلقائياً: حرباً، ولكلِّ ما هو ليس بصاديق أن يغدو: عدواً. يتحدّد السلام في الحالة الأولى والحرب في الحالة الثانية كنفي للمعطى المتعيّن. الصديق في الحالة الأولى هو للسبب نفسه اللاعدو، والعدو في الحالة الثانية هو اللاصديق. ومن الصديق بوصفه مجرد غير عدو ينطلق على سبيل المثال الفهمُ الجنائي لـ«الأعمال العدائية ضد دول صديقة» (قارن: المقطع الرابع من الجزء الثاني من قانون الرايخ للعقوبات، البنود: (١٠٢ - ١٠٣): فالصديق هنا هو كل دولة لسنا في حالة حرب معها. وهكذا تكون الدولة التشيكوسلوفاكية بقيادة الرئيس بينيش (Edvard Beneš) في نيسان/ مايو وأيلول/ سبتمبر من عام ١٩٣٨ في حالة صداقة مع الرايخ الألماني!

إن هذا التساؤل (أي من هذه المفاهيم يتوفر بتعيّن يجعل المفهوم الآخر يتعيّن بنفيه؟) ضروريٌّ؛ لأن النقاشات في القانون الدولي حتى الآن عما إذا كان فعل معين حرباً أم لا، تنطلق من أن الفصل بين الحرب والسلام قطعيٌّ ونقيٌّ، وهو ١٠٦

(٢) لاحقاً (تموز/ يوليو ١٩٣٩) ذكر لي زميلي المختص بالهنديات من جامعة برلين، الأستاذ بريلور (Breloer)، أمثلة من اللغة الهندية، على رأسها الكلمة الواسمة (a-mithra)، أي اللاصديق كعدو.

ما يعني أن إحدى هاتين الحالتين (الحرب أو السلام) سيتم افتراضها، وبشكل تلقائي ودون أي إمكانية ثالثة، في حال عدم توفر الأخرى. (Inter pacem et bellum nihil est medium)^(٣). في حالة الهجوم الياباني على الصين عام ١٩٣١/١٩٣٢ استُعملت هذه الآلية المفهومية باستمرار بغية تمييز الإجراءات العقابية العسكرية (التي ليست حرباً بعد) عن الحرب. بيد أن انعدام الوسط هو بالذات سؤال الحالة. يجب أن يُطرح سؤال القانون الدولي على هذا النحو: هل تستوي الإجراءات العنيفة العسكرية، وبالذات الإجراءات العقابية منها، مع حالة السلام أم لا؟ وإذا لم تستو، فهل يعني هذا أنها تمثل حالة حرب؟ إننا هنا أمام تساؤل يفترض السلام كنظام متعين. أما أفضل من قارب هذه المسألة فهو أريغو كافاغلييري (Arrigo Cavaglieri) في مقالته التي تعود إلى عام ١٩١٥^(٤)، حيث يقول: لا تستوي الإجراءات العنيفة العسكرية مع حالة السلام، وهي بذلك تكون حرباً. والملفت في محاججته أنه يفهم السلام بوصفه نظاماً متعيناً ومغلّقاً، وكذلك من حيث هو المفهوم الأقوى، وبالتالي الحاسم. أما جميع معالجاته الأخرى فهي أقل وضوحاً في هذا الخصوص، وتحرك في صخب فارغ يواكب بديلاً مفهوماً وضعانياً مزعوماً.

سواء افترض المرء الحرب لانعدام السلام، أو افترض السلام لانعدام الحرب؛ فإن الحالتين يجب أن يسبقهما السؤال: هل ينعدم فعلاً الخيار الثالث،

(٣) شيشرون في الخطبة الثامنة: منقول عن: (Hugo Grotius, de jure belli ac pacis, Buch III, Cap. 21 § 1).

(لا توجد حالة وسط بين الحرب والسلام. [المترجم]).

(4) (Note critiche su la teoria dei mezzi coercitivi al difuori della guerra, Rivista di diritto internazionale, Bd. IX (1915) S. 23 ff., 305 ff).

أريغو كافاغلييري غير رأيه لاحقاً تحت وطأة الممارسة: (Corso di diritto internazionale, 3. Aufl. 1934 S. 555; Recueil des Cours de l'Académie Internationale de Droit International (1919 I) S. 576 ff.). الحاسم بالنسبة إلى سياقنا هو سؤاله الذي ينطلق من مفهوم قوي عن العدو.

الإمكانية الوسطى والـ «*nihil medium*»؟ بالطبع قد يبدو هذا غريباً، بيد أن ثمة حالات غريبة واقعية. حقاً تتوفر اليوم حالة بينية غريبة بين الحرب والسلام، يتدمج فيها الاثنان، ولها أسباب ثلاثة: أولاً إملاءات السلام الباريسية؛ وثانياً ١٠٧ نظام الوقاية من الحرب في عهد ما بعد الحرب العالمية الأولى مع ميثاق كيلوغ وعصبة الأمم^(٥)؛ وثالثاً توسع مفهوم الحرب ليشمل ممارسات غير عسكرية (اقتصادية أو دعائية... إلخ) للحرب. سعت إملاءات السلام تلك إلى أن تجعل من السلام «مواصلة للحرب بوسائل أخرى»، فهي وسّعت مفهوم العدو إلى حد تجاوز التمييز بين الجنود النظاميين والمقاتلين غير النظاميين، بل وحتى التمييز بين الحرب والسلام. بيد أنها، وفي الوقت ذاته، حاولت شرعنة هذه الحالة غير المتعينة - والمتروكة، عن سابق قصد، مفتوحة - بين الحرب والسلام، وذلك عبر الموائيق الملفقة قانونياً بوصفها الوضع القائم النهائي والعادي للسلام. لقد تم بذلك التضحية بالمنطق والافتراضات القانونية المألوفة التي ينطلق منه القانونيون في حالة السلام الحقيقية لصالح هذه الحالة البينية الغريبة. في البداية بدا هذا في صالح القوى المنتصرة؛ لأنه كان في وسعها تجميعه بالكامل لصالحها، وكسب شرعية جنيف سواء افترضت حالة حرب أو سلام، بينما كانت تلقي مفاهيمها، كنقض الميثاق والعدوان والعقوبات... إلخ، على كاهل عدوها. وفي حالة تنوسط الحرب والسلام كهذه يسقط المعنى العقلاني الذي يكمن عادة في تعيين أحد المفهومين بدلالة الآخر، الحرب بدلالة السلام، أو السلام بدلالة الحرب. لا يقع الخطر هنا على إعلان الحرب فحسب حيث يؤثّم

(٥) «يبدو أن ميثاق عصبة الأمم وميثاق كيلوغ يريدان إحداث حالة في المستقبل لا تُخاض فيها أية حروب، فيما تلتقي العمليات العسكرية الكبيرة خلف مسمى (مجرد عداوات)، وهو ما يمثل في حقيقته خطوة إلى الخلف، وليس إلى الأمام» (Josef L. Kunz, Kriegsrecht und Neutralitätsrecht, 1935, S. 8, Anm. 37). انظر بشكل خاص: (Frhr. von Freytagh-Loringhoven, Zeitschr. d. Akad. f. Deutsches Recht, 1. März 1938, S. 146).

من يعلن الحرب تلقائياً، بل إن كل وسم مميز سواء للعمليات العسكرية أو غير العسكرية من حيث هي «سلمية» أو «حربية» سيفقد معناه؛ ذلك أن العمليات غير العسكرية قد تنطوي على أشد أنواع العدوانية وأكثرها مباشرة، بينما قد تجري العمليات العسكرية في إطار ادعاء احتفالي وواثق بالنوايا الودّية.

عملياً، يكتسب الخيار بين الحرب والسلام في حالة بينية كهذه أهمية إضافية، ذلك أن كل شيء يغدو تكهنًا وخيالاً قانونيًا يتعلق بافتراض أن الحرب هي كل ما هو ليس بسلام، وأن السلام هو كل ما ليس بحرب. إننا هنا إزاء ما يعرف بـ «طرفي العصا». كل منا بوسعه المحاججة بموجب الطرفين والإمساك بالعصا تارة من طرف وتارة من الطرف الآخر. جميع محاولات إيجاد تعريف للحرب ستنتهي إلى قرارانية أراداتانية أو ذاتانية: الحرب هي أن يريد طرفٌ فاعل الحرب. يرد في كتاب حافل بالفائدة صدر حديثاً عن مفهوم الحرب في القانون الدولي أنه «بذلك تبقى إرادة الأطراف المتحاربة المَعْلَم المميز الوحيد والموثوق فحسب. بتوجّه الإرادة إلى إتمام الإجراءات العنيفة بصفتها حرباً، تسود الحرب، وإلا فإن السلام يعم». ومن المؤسف أن عبارة «وإلا فإن السلام يعم»^(٦) تجانب الحقيقة. فلكي يتحقق مفهوم الحرب يفترض أن تكفي إرادة دولة واحدة، بمعزل عن الطرف الذي يمتلكها^(٧). والحال أن قرارانية من هذا النوع تلائم الحالة، وهي تعبر عن نفسها على سبيل المثال في أن الطابع السياسي للصراعات في القانون الدولي لا يتحدد إلا قرارانياً عبر إرادة أحد المتصارعين، وفي أن الإرادة تصير هنا كذلك «المعيار المباشر للسياسي»^(٨).

(6) (Georg Kappus, Der völkerrechtliche Kriegsbegriff in seiner Abgrenzung gegenüber militärischen Repressalien, Breslau 1936, S. 57).

(7) (G. Kappus, a.a.O., S. 65).

(8) (Onno Oncken, Die politischen Streitigkeiten im Völkerrecht: ein Beitrag zu den Grenzen der Staatengerichtsbarkeit, Berlin 1936).

ولكن ما معنى هذا كله بالنسبة إلى العلاقة بين الحرب والسلام؟ من خلال ما سبق يتبيّن أن نية العداء (animus hostilis)، باتت المفهوم الأول. في الحالة الراهنة البينية التي تتوسط الحرب والسلام ثمة أثر خاص لهذه النتيجة يختلف عن النظريات الذاتية أو نظريات الإرادة السابقة بخصوص مفهوم الحرب. ففي كل العصور كان هناك أنصاف حروب، حروب جزئية وغير مكتملة ومقيدة ١٠٩ ومموّهة، وبهذا المعنى لا يكون اللفظ الذي ورد في تقرير لايتون (Lytton) عن حملة اليابانيين، أي الحرب المقتنعة (war disguised)، جديدًا. الجديد هو الحالة البينية بين الحرب والسلام، المطورة قانونيًا والمأسسة عبر ميثاق كيلوغ وعصبة الأمم، التي تُبطل كل المقولات السلبية - سواء كانت تعتبر اللاسلام حربًا أو اللاحرب سلامًا.

في كانون الثاني/يناير ١٩٣٢ قال السّلماني هانس فيهرغ بخصوص نزاع منشوريا: بمعنى القانون الدولي كل ما هو ليس حربًا: سلام. لقد كان المعنى العملي لذلك آنذاك ألاّ تعتبر الحملة اليابانية على الصين حربًا. اليابانيون إذن «لم يشعلوا حربًا» بمعنى ميثاق عصبة الأمم الجنيقية، كما أن شروط عقوبات عصبة الأمم (كما أقرّت خريف عام ١٩٣٥ ضد إيطاليا) ضدهم لم تتحقق. عدّل فيهرغ من رأيه وصياغته لاحقًا^(٩)، بيد أنه ظلّ غير مدرك للمنطق الحقيقي الذي يميز العلاقة المفهومية لهذه التحديدات السلبية حتى اليوم. لا يتعلق الأمر بنظريات ذاتية أو موضوعية عن مفهوم الحرب عمومًا، بل بمشكلة الحالة البينية الخاصة التي تتوسط الحرب والسلام. أن تجعل من السلام خيارًا قانونيًا هو أمر نمطى بالنسبة إلى سلّمانية على الطريقة الجنيقية؛ السلام هو كل ما ليس حربًا، بينما لا تعدو الحرب أن تكون حربًا عسكرية من الطراز

(٩) قارن: (Die Friedenswarte, Januarheft 1932, S. 1-13, mit Heft 3/4 von 1938, S.).

القديم المترافقة بنية الحرب. يا له من سلام مسكين! بالنسبة إلى أولئك الذين بوسعهم فرض إراداتهم عبر إمكانيات غير عسكرية - على سبيل المثال عبر إمكانيات الضغط والإكراه الاقتصادية - ليس أمر تجنب الحرب العسكرية على الطراز القديم أكثر من لعبة. أما من ينفذ عمليات عسكرية فلن يحتاج أكثر من أن يدعي بإصرار كافٍ أنه لا يُكِنُّ أي نية للحرب (animus belligerandi).

١١٠ ٥. ما يُدعى بالحرب الكلية يتجاوز الفرق بين حرب الجنود النظاميين وحرب المقاتلين غير النظاميين، وهو يعرف، إلى جانب الحرب العسكرية، أخرى غير عسكرية (حرب اقتصادية أو دعائية... إلخ) كأحد مفرزات العداء. بيد أن تتجاوز التمييز بين الجندي والمقاتل هو تتجاوز دياكتيكي (بالمعنى الهيجلي). فهو لا يعني مثلاً أن من كانوا قبلاً مقاتلين غير نظاميين تحولوا الآن ببساطة إلى جنود نظاميين على الطراز القديم. الحقيقة هي أن كلا الطرفين يتغير وأن هذه الحرب تتواصل على مستوى جديد بالكامل ومصعد، من حيث هي ممارسة للعداء لم تعد عسكرية محضة. إن تحويل الحرب إلى حرب كلية يكمن في توسعها لتشمل حقولاً غير عسكرية (الاقتصاد، الدعاية، الطاقات النفسية والأخلاقية للمقاتلين غير النظاميين) في السجال العدائي. ولا ينجم عن تجاوز العسكري المحض توسع كميٍّ فحسب، بل يترافق مع تصعيد كميٍّ. لذا فإنه لا يعني تخفيفاً، بل تصعيداً للعداء. وبمجرد إمكانية تصعيد الحدة يتيسر كذلك مفهوم العدو والصديق مجدداً ويتحرران من حيز العبارات الخاصة والسيكولوجية، حيث كانت طبيعتها السياسية قد خبت^(١٠).

(١٠) عندما قال له طبيب أسنانه: «لست بطلاً»، أجاب وليام غيدان دوروسيل (W. Gueydan de)

(Roussel): «لكنك أيضاً لست عدوي».

٦. طبقاً للقانون الدولي فإن مفهوم الحياد هو إحدى وظائف مفهوم الحرب؛ لذا يتحول الحياد مع تحول الحرب. عملياً، يمكن اليوم تمييز أربعة معانٍ متباينة له تقابلها أربع حالات مختلفة:

(أ) توازن قوة الحياديين والمتحاربين: هنا يكون الحياد «الكلاسيكي» والكامن في الـ «اللاتحيز» والسلوك المساوي مجدياً وممكنًا، بل مُرجحاً؛ الحيادي يبقى صديقاً (amicus) لكِلا المتحاربين: (amitié impartiale).

(ب) تفوق واضح لقوة المتحاربين مقابل الحياديين: عندها يكون الحياد تسويةً ضمنية بين المتحاربين، نوعاً من المنطقة المحرمة أو استثناءً من حيِّز الحرب متفقاً عليه ضمناً، وذلك بما يتوافق مع ميزان قوى المتحاربين (الحرب العالمية ١٩١٧/١٩١٨).

١١١

(ج) تفوق واضح لقوة الحياديين مقابل المتحاربين: عندها يُخصَّص الحياديون الأقوياء منطقة حرب للمتحاربين الضعفاء. تتمثل هذه الحالة في أنقى صورها عبر مفهوم مبارزة الكلاب (dog fight)، الذي أدخله جون فيشر ويليم (Jehn Fisher William) في حقل القانون الدولي^(١١).

(د) انعدام العلاقة الكامل (لدى التباعد الكبير أو في حال القوة المكتفية بذاتها والقابلة للعزل): هنا يتبدى أن الحياد ليس عزلة، وأن العزلة (أي الانفصال الكامل وانعدام العلاقة) شيء آخر غير الحياد؛ المعتزل هو من لا يريد معاداة أيٍّ من المتحاربين أو مصادقته.

في الحالة الوسطى بين الحرب والسلم، التي عولجت في (٤) يرتبط الحكم الموضوعي بشأن توفر حالة الحياد - مع كل الحقوق والواجبات المترتبة

عليها - بحسم السؤال التالي: هل الحرب هي اللاسلم، وهل يصحّ العكس أيضًا؟ إذا كانت الإجابة على هذا السؤال سيقدمها كل طرف بطريقته الخاصة وعلى نحو قراراني فلن يكون مفهومًا لم يُتَظَر من المتحاربين فقط حسم الأمر قرارانيًا، وليس من الحياديين أنفسهم. إن مضمون واجبات الحياد يتوسّع بتوسّع مضمون الحرب. ولكن: حيث لا يكون في وسع المرء التمييز بين الحرب والسلم، تزداد صعوبة قول ما الحياد.

لمحة عن إمكانيات وعناصر لادولتيّة في القانون الدولي

ليس القانون الدّولي، كما نعرفه من القانون الأوروبي العام، إلا إحدى الإمكانيات التاريخية الكثيرة للقانون الدولي. وهو يتضمن أيضًا في واقعه الخاص عناصر لادولتيّة قوية. كلمة «الدولي» بمعنى «بين - الدول» لا تعني إذن بأي حال من الأحوال عزل كل ذات دولتيّة من هذا النوع من ذات القانون الدولي، بل على العكس، لا يمكن فهم الطابع الدولي نفسه إلا عبر نظام مكاني شامل يحمل هذه الدول نفسها. بات من المؤلف منذ عام ١٩٠٠ النظر إلى الداخل والخارج كطرفي ثنائية صارمة، وهو ما عكّر الحسّ بواقع القانون الدولي. ومما لم يُلحظ بشكل كافٍ أنّ دولة القانون الدولي الأوروبي في طابعها الكلاسيكي تحمل في طياتها ثنائية أخرى، هي ثنائية الحق العام والخاص. لا يجوز فصل هاتين الثنائيتين بعضهما عن بعض^(١)، غير أنه من المؤسف أن هذا الفصل كاد يصير بديهيًا في إطار الاشتغال شديد التخصص بعلم القانون.

(1) (Carl Schmitt, Über die zwei großen Dualismen des heutigen Rechtssystems. Wie verhält sich die Unterscheidung von Völkerrecht und staatlichem Recht zu der innerstaatlichen Unterscheidung von öffentlichem und privatem Recht? In Festausgabe für Georgios Streit, Athen, oder in (Positionen und Begriffe, S. 261))

يضاف إلى ذلك أن القانون العام البريطاني يرفض ثنائية العام والخاص كما يرفض مفهوم الدولة كما هو في عرف الدول الأوروبية القارية. رغم ذلك، فإن هذا لا يغيّر شيئاً في ما أثبتته علامة فرعنا، موريس هاوريو (Maurice Haurio)، في كتابه مبادئ القانون العام (2. *Principes de Droit public* Aufl. 1916, S. 303 ff.) على نحو نهائي، أي إنّ كل نظام دولتي، بالمعنى النوعي والتاريخي لكلمة دولة، يقوم على فصل المركزية العامة والاقتصاد الخاص، أي فصل الدولة والمجتمع. سواء هنا أو في حالات أخرى، ليس هذا الفصل المثنوي بين القانون الدولي وقانون الدولة سوى ظاهر الأمر، بينما في مخبره وأساسه كان ثمة نموذجٌ دستوريٌّ مشتركٌ يجسر - طوال القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الأولى ١٩١٤/١٩١٨ - الهوة بين قطبي الثنائية شديدة الصرامة كما يبدو من الأمر، أي بين الداخل والخارج، ويجعلها تظهر كمسألة ثانوية تقتصر أهميتها على الحقوق الصورية. وحيث ينعدم النموذج الدستوري المشترك للدستورانية الأوروبية يتعذر عمل مؤسسة الاحتلال العسكري القانونية. فعندما احتلت روسيا أراضي عثمانية عام ١٨٧٧ أزالته منها على الفور المؤسسات الإسلامية القديمة.

برّر هـ. مارتنس (H. Martens)، الذي كان من رواد العاملين على تطوير مؤسسة الاحتلال العسكري القانونية في مؤتمر بروكسل عام ١٨٧٤؛ برّر الإدخال الفوري لنظام اجتماعي وقانوني جديد وحديث بقوله إنه من السخف استخدام قوة السلاح الروسي للحفاظ على الأوضاع والقواعد المتقدمة التي كان حلّها غايةً الأساسية من الحرب الروسية - التركية^(١).

(2) (E. A. Korowin, *Das Völkerrecht der Übergangszeit*, deutsch (Berlin 1930, S. 135) herausgegeben von Herbert Kraus).

كلما كانت ثنائية الداخل والخارج الصارمة موصدة أبوابها بإحكام أشد من جهة ما هو عام، تزداد أهمية إبقاء الأبواب مشرعة في حقل الخاص والامتداد العابر الحدود للتمييز الخاص، والاقتصادي بالذات، وهو ما شكّل شرطاً للنظام المكاني للقانون الأوروبي العام. لفهم واقع القانون الدولي إذن ثمة عدة تميزات تسلط الضوء على إمكانيات وعناصر لادولتية في القانون الدولي.

يُفترض بالعرض التالي أن يبرز بعض مظهرات القانون الدولي التي تندرج خارج المفاهيم المرتكزة إلى الدولة، والتي تنتمي إلى الحقل الواسع لقانون دولي لا يسري بين الدول. من المؤسف أن تكون كلمة الدولة قد حُوّلت إلى مفهوم عام لا يعرف أي تمييز؛ إنها إساءة استخدام تُسفر عن بلبلة عامة. لقد ١١٤ تم إسقاط تصورات المكان التي عُرِفَت في العصر الدولتيّ للقانون الدولي بين القرن السادس عشر والقرن العشرين على منظومات في القانون الدولي مختلفة جوهرياً. وعليه، فإن من الحكمة استذكار أن القانون الدولي (بين الدول) مشروط بالتمظهرات التاريخية المرتبطة بعصرها للكيان السياسي والنظام المكاني للأرض، وأن دوراً حاسماً كانت تقوم به باستمرار العلاقات والقواعد والمؤسسات اللادولية في عصر القانون الدولي الأوروبي، وذلك إلى جانب تلك التي بين الدول.

II. قانون الأمم، (jus gentium) بمعنى المعاهدات بين الأمم (jus inter gentes)، يتعلق بطبيعة الحال بالأشكال التنظيمية لهذه الأمم، ويمكن أن يعني:

١. القانون بين الشعوب (أي بين العائلات والبطون والعشائر والقبائل والأمم).

٢. القانون بين المدن (أي بين المدن-الدول المستقلة (Poleis) وبين الأقاليم (civitates)؛ القانون المدائني).

٣. القانون بين الدول (بين منظومات مكانية ممتدة ومركزة لكيانات سيّدة).
 ٤. القانون بين المرجعيات الدينية والقوى الدنيوية (البابا، الخليفة، بوذا،
 دالاي لاما في صلاتهم بكيانات سلطوية أخرى، خصوصًا من حيث كونهم
 أصحاب قرار الحرب المقدسة).

٥. القانون بين الإمبراطوريات، (jus inter imperia) (بين القوى العظمى
 التي تتمتع بسيادة مكانية تتجاوز أراضي الدولة) بخلاف القانون السائد بين
 الشعوب والدول وما عداها ضمن إمبراطورية أو فضاء سياسي كبير.

II. إلى جانب قانون الأمم بمعنى المعاهدات والمواثيق بين الشعوب (والمختلفة
 باختلاف أشكال بناها) يمكن أن يسري قانون عام يمتد ويتجاوز حدود هذه
 الشعوب الموحدة (شعوب، كيانات، وإمبراطوريات). وقد يَكْمُن هذا القانون
 في نموذج دستوري مشترك أو في حد أدنى من التنظيم الداخلي المفترض، في
 ١١٥ طرائق الفهم وفي المؤسسات الاقتصادية والثقافية والدينية المشتركة. الحالة
 التطبيقية الأهم هي حق الأشخاص الأحرار بالملكية والحد الأدنى من ضمان
 الإجراءات القانونية (due process of law)، المعترف بهما عمومًا والعابران
 لحدود الشعوب والدول.

وهكذا فإن القانون الدولي الأوروبي في القرن التاسع عشر كان يتضمن
 إلى جانب القانون بين-الدول والتمايز وفق الداخل والخارج قانونًا اقتصاديًا
 مشتركًا، قانونًا دوليًا للأحوال الشخصية تفوق أهمية نموذج الدستور
 المشترك أهمية السيادة السياسية للمنظومات الموحدة الممتدة. فقط عندما
 أخذت السيادة السياسية تصير اكتفاءً اقتصاديًا، زالت منظومة الفضاء المشتركة
 رفقة النموذج الدستوري المشترك والمفترض.

هذان الضربان المختلفان من القانون (أي القانون بين-الدول، والقانون المشترك بلا انقطاع) هما ما كان يقصده لورنس فون شتاين بتمييزه بين القانون الدولي (Völkerrecht) من حيث هو سار بين الدول، والقانون الأممي (Internationales Recht) من حيث هو قانون الاقتصاد والغرباء المشترك.

لقد اندمج هذا القانون الأممي المختص بالتجارة الحرة والاقتصاد الحر في القرن التاسع عشر مع حرية البحار كما أولتها الإمبراطورية البريطانية. بريطانيا التي لم تطور ثنائية الحق العام والخاص على نحو ما فعلت الدولة القارية، استطاعت أن تتصل مباشرة مع المكوّن اللادولتي لكل الدول الأوروبية. لقد صاغ هذا الاتصال بين الحريتين - وبشكل أشد مما فعلت السيادة الدولية لدول متساوية الحقوق - واقع القانون الدولي الأوروبي في القرن التاسع عشر. إذن، هذا الواقع تكوّنه حريّتا هذا العصر الكبيران: حرية البحار وحرية التجارة العالمية.

ليست الإشارات التالية سوى تدوينات وملاحظات فهرسية يُفترض بها أن تدعم قراءة هذه الطبعة الجديدة من نصّ يعود إلى ثلاثين عامًا مضت. تتعلق الأرقام الواردة، في حال عدم ذكر خلاف ذلك، بالفهرس الذي وضعه بيت توميسن (Piet Tommissen) في طبعته الثانية، في (Festschrift zum 70. Geburtstag. Duncker & Humbolt, 1959) في ص ٢٧٣ - ٣٣٠.

في هذا الفهرس المعترف بدقته وموثوقيته تُذكر الطبعات المتعددة من مفهوم السياسي في الملاحظة رقم ١٩، وكذلك ترجماته إلى اللغات الأخرى، والنقاشات حوله والمواقف منه، وذلك بأكبر قدر من الكمال حتى عام ١٩٥٨. ومنذ هذا التاريخ طرأت الكثير من النقاشات والمواقف التي لا يسمح حجمها بأن نناقشها في إطار مجرد طبعة جديدة. فالمغزى والغاية من إعادة طبع هذا النصّ تكمن في أن تُترك الكلمة، ولو للمحظة واحدة، من جديد لنصّ قد طُمِسَ من قبل غالبية الأصوات المفتدة له.

حول المقدمة

ص ٩: فيما يخصُّ المدينة-الدولة (Polis) والسياسة (Politik) لدى أرسطو: (Joachim Ritter, Naturrecht bei Aristoteles; zum Problem des Naturrechts, Stuttgart, 1961)؛ في سلسلة (res Publica) العدد ٦ (W. Kohlhammer Verlag). كارل-هايتس إلتنغ (Karl-Heinz Ilting) يشير في مقالته: (Hegels Auseinandersetzung mit Aristoteles)، التي صدرت في (Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1963) إلى أن هيجل يترجم كلمة (Polis) عادة بكلمة (Volk)، أي الشعب. فيما يخصُّ الدولة من حيث هي مفهوم متعين مرتبط بحقبة تاريخية: (Carl Schmitt, Verfassungsrechtliche Aufsätze, im 16. Jahrhundert; ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates, Berlin 1962, Duncker & Humblot Verlag 1962)، قارن ملاحظة توميسن رقم ٢٠٧.

ص ١١: في كتابه: (Die Polizei-Wissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaates) (١٨٣٢/٣٣) لا يزال روبرت فون مول (Robert von Mohl) ممن ينظرون إلى الشرطة بوصفها «شرطة خيرة» لا يمكن للمواطن «أن يهنأ ساعة واحدة في حياته» دون «تأثيرها الخفي»؛ قارن: (Erich Angermann, Robert von Mohl, Leben und Werk eines altliberalen Staatsgelehrten, Politica, Band 8, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied 1962, S. 131). فيما يخصُّ السياسة (politic) وقوة الشرطة (police power) في القانون الدستوري الأمريكي: (Wilhelm Hennis, Zum Problem der deutschen

Staatsanschauung, Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Stuttgart, (Deutsche Verlagsanstalt 1959, Bd. 7, S. 9) هذه (أي القدرة على العناية بالمصلحة العامة، وتأمين حياة كريمة للمواطنين) تتجاوز سلطة شرطتنا ١١٧ بكثير. إنها تتضمن تلك المهمة الأبدية للـ (Polis) في توفير إمكانيات الحياة الكريمة». بخصوص نزاع السياسة عبر الإدارة لدى كورنو (Antonio-August Cournot) انظر: (Roman Schnur, Revista de Estudios Políticos, Bd. 127, 1963, S. 29-47 Madrid). إلى جانب الاشتقاقين من (Polis)، أي السياسة (Politik) نحو الخارج والشرطة (Polizei) نحو الداخل، ثمة اشتقاق ثالث، أي (Politesse) بمعنى السياسات الصغيرة (petite politique) في اللعبة الاجتماعية، قارن الإشارة المتعلقة بـ ص ٥٤ ليو شتراوس (Leo Strauß).

ص ١٢: سأناقش في دراسة نظرية البارتيزان التي تصدر بالتزامن نظريات لينين وماو بحدود ما لها من أهمية في هذا السياق. الثوري المحترف يحول الشرطة من جديد إلى سياسة، ويحتقر السياسات الصغيرة (Politesse) بوصفها مجرد لعبة.

ص ١٤: مقالا هانس فيهرغ في (Friedenswarte)، لدى توميسين رقم ٣٩٧ و ٤٢٠.

ص ١٤: (Otto Brunner, Land und Herrschaft, Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südost-Deutschlands im Mittelalter 1. Aufl. 1939, bei Rudolf M. Rohrer in Baden bei Wien) كذلك مقال: (Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte) الصادر عن منشورات المعهد النمساوي للبحث التاريخي: (Erg. Bd. 14, 1939). يمكن العثور على أمثلة عديدة على ارتباط

الفكر الدستوري حتى الآن بالدولة لدى إرنست-فولفغانغ بوكنفورده (Ernst-Wolfgang Böckenförde): (Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert, zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder, Schriften zur Verfassungsgeschichte, Bd. 1, Berlin, Duncker & Humblot 1961).

ص ١٥: «ليصمت اللاهوتيون» (Silete Theologi!)، قارن: (Der Nomos der Erde, S. 92, 131)، ألبيريكوس غيتيلي (Albericus Gentili) عن الفصل بين القانونيين واللاهوتيين. ولئن أعبّر هنا وفي أماكن أخرى (Ex Captivitate Salus S. 70) عن تفهّمي الخاص لصرخة غيتيلي، فإن هذا لا يعني أنني لا أدين بشيء لللاهوتيين الذين كان لمداخلاتهم فضلٌ تعميق النقاش حيال مفهوم السياسي ودعمه. من الطرف الإنجيلي وبالدرجة الأولى فريدرش غوغارتن (Friedrich Gogarten) وجورج فونش (Georg Wünsch)، ومن الطرف الكاثوليكي ب. فرنسيسكوس شتراتمان (Franiscus Strahtmann). وإيريش برزفارا (Erich Przywara) وفيرنر شولغن (Werner Schöllgen) وفيرنر بيكر (Werner Becker). يختلف لاهوتيو اليوم عن لاهوتيي القرن السادس عشر، وكذلك الحال مع القانونيين.

ص ١٨: جوليان فرويند يعمل على أطروحة حول مفهوم السياسي؛ ومن بين ما نشره: (Note sur la raison dialectique de J. P. Sartre, Archives de Philosophie du Droit, Nr. 6, 1961, S. 229/236) ومقال (Die Demokratie und das Politische) في مجلة (Der Staat, Bd. 1, 1962, S. 261-288).

ص ١٩: مبارزة الكلاب (dog fight)، انظر الملحق الثاني ص ١١١، وكذلك ص ١٢٤.

حول النصّ

ص ٢٢: سيظهر من الأمر أن نزع السياسة ينطوي على تقدّم ما إذا ما أُسقطت الإحالة إلى الدولة والدوليّة وأغفل الكيان السياسيّ المفترض، فيما يُنظر إلى الإجراءات الفنية-القانونية كتجاوز «محض قانوني» لما هو سياسي؛ انظر الرأي الصائب لشارلز أيزنمان (Charles Eisenmann) في:

Verfassungsgerichtsbarkeit der Gegenwart. Max-Planck-Institut für Ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, herausgegeben von Hermann Mosler, Köln-Berlin, 1962, S. 875. بخصوص نزع السياسة

عبر الإدارة والتكنوقراط، قارن الإشارة ص ٨٤ وما بعدها. ١١٨

ص ٢٣: الدولة الكلية، انظر: (1958 S.) Verfassungsrechtliche Aufsätze. كذلك (366, Glosse 3 Hans Buchheini, Totalitäre Herrschaft, Wesen) 1962 (und Merkmale (München, Kösel Verlag).

ص ٢٦: العبارات المقتبسة هنا من كتاب رودولف سميند يمكن العثور عليها في: (Staatsrechtliche Abhandlungen, Berlin (Duncker und Humblot)) (206 S. 1955)؛ عن الموضوع ذاته: (Hanns Mayer, Die Krisis der deutschen Staatslehre und die Staatsauffassung Rudolf Smends, Kölner Jur. Diss. 1931)؛ كذلك إكمال سميند لنظرية الاندماج في مقاله (HWBSoz. Wiss. Bd. 5, 1956 S. 266).

ص ٢٦/٢٨: لاستقلالية معيارنا معنى عملي-تعليمي: إنها تفتح الطريق إلى الظاهرة وتتجنب كل المفاهيم المسبقة والتمييزات، التأويلات والتقييمات، الاعتبارات والمصادر التي تسيطر على هذا الطريق ولا تمرّ منه إلا ما تقبله. من يقاتل عدوًا مطلقًا - سواء كان هذا عدوًا طبقيًا أو عرقيًا أو أباديًا - لن يأبه

على كل حال بجهودنا من أجل معيار للسياسي؛ بل على العكس، سيري فيها إضرارًا بطاقته القتالية وإضعافًا لها، عبر التفكير والهاملية والتنسيب المريب، وذلك كما رفض لينين «موضوعانية» ستروف (Peter Struve) (سأتناول هذا في نظرية البارتيزان، في فصل من كلاوزفيتس إلى لينين). في مقابل هذا، تجعل التحديدات المستخفة من العدو مجرد شريك (في نزاع أو لعبة) وتشيطن فهمنا للواقع الملموس مصورة إياه كدعوة كراهية حربية، ميكيفيلية، مانوية وكذلك كعدمانية (وهو اتهام لا مهرب منه هذه الأيام). أما البدائل المتحجرة التي تقدمها الكليات الجامعية التقليدية وحقوقها، فهي إما شيطنة ثنائية العدو والصديق أو معيرتهما، أو تحويلها إلى ثنائية القيمة واللاقيمة في إطار فلسفة القيمة. وفي تلك التخصصات المتوالدة باستمرار في إطار العلوم التي تعمل عبر توزيع العمل، يُعزى العدو والصديق إلى أصل نفساني أو يُحوّل إلى ثنائية وهمية من الشركاء تفترض إمكانية التنبؤ بسلوكهم والتأثير فيه، وذلك بفضل ما أسماه ج. جووس (Georg Joos) «قدرة التكيف الهائلة للغة الرياضية». قراء نبهاء لبحثي هذا، مثل ليو شتراوس عام ١٩٣٢ (توميسن، رقم ٣٥٦) وهيلموت كون (Helmut Kuhn) (توميسن، رقم ٣٦١)، ما لبثوا أن تنبهوا إلى أن غايتنا تقتصر على فتح الطريق لكى لا نبقى متعثرين قبل البدء، وأن موضوعنا شيء مختلف عن «استقلال الحقول» أو حتى «حقول القيمة».

ص ٢٩/٣٠: ليس الأمر فقط أن العدو في العهد الجديد يسمّى (inimicus)، وليس (hostis)، بل أيضًا المحبة تعني فيه (diligere)، وليس الحب (amare)، وفي النصّ اليوناني (ἀγαπᾶν)، وليس (φιλέν). بخصوص ملاحظة هيلموت كون الذي يرى الأفظع في أن «تنسب» للشخص ذاته المحبة الخاصة والكراهية العامة، قارن: Werner Schöllgen, Aktuelle Moralprobleme, Düsseldorf) (Álvaro d'Ors) : (Patmos-Verlag) 1955, S. 260/63، وعبارة ألبارو دورس

«الكراهية ليست مفهومًا قانونيًا»، كذلك في رسالة في اللاهوت والسياسة لسينوزا (Theol. Pol. cap. XVI hätte er) كان يمكن لكون أن يقرأ: «hostem enim imperii non odium sed jus facit» (*).

ص ٣٢: عن الحرب الأهلية والشقاق: استنتاج مورييس ديفيرجير (Maurice Duverger): (Les Partis Politiques Paris (Armand Colin) 1951, p. 461

«ألا يمكن لنا تسمية تطور العلم الذي يعنى بالأحزاب السياسية بعلم الشقاق ١١٩ أو الحرب الأهلية (Stasiologie)؟». بيد أنه يضيف إلى ذلك أن الديمقراطية ليس مهددة اليوم من قبل وجود أحزاب في ذاتها، بل من قبل الطبيعة العسكرية والدينية والشمولية لبعضها. كان يُفترض بهذا أن يقوده إلى دراسة حول الضروب المتنوعة لتمييز العدو-الصدى.

ص ٣٣، الملاحظة ٩: عن الإمبريالية كحلٍّ للسؤال الاجتماعى انظر: (Nehmen / Teilen / Weiden, Verfassungsrechtlichen Aufsätzen (1958)) (S. 495) مع خمسة شروحات. وبخصوص كلاوزفيتس انظر إكمال النقاش في كتابي نظرية البارتيان، خصوصًا في فصل البارتيان كمثال بروسي عام ١٨١٣ والتحول إلى النظرية.

ص ٣٧: لخلاصات الفصل الثالث دور حاسم من جهة مفهوم العدو المفترض في هذه الدراسة، وخصوصًا الجملة التالية:

(*) «ولا تنشأ العداوة للدولة من الشعور بالكراهية، بل من وضع قانون الدولة ضده»، ويكمل سينوزا: «فللدولة، إزاء من لا يعترف بسلطانها التي أقامت بأي نوع من العقد، الحق نفسه الذي لها إزاء من يلحق بها الضرر. فلها الحق إذن في أن ترغمه على طاعتها أو التحالف معها بكل ما لديها من وسائل». (سينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، تقديم وترجمة وتحقيق: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت ٢٠٠٥). (المترجم)

إنها بالضرورة حروب طاحنة وغير إنسانية؛ ذلك أنها - فضلاً عن بعدها السياسي الأساسي - تزدري عدوها، سواء أخلاقياً أو في إطار المفاهيم الأخرى، كما تحول إلى بعبع متوحش، لا تتوجب مواجهته وردة على أعقابها فحسب، بل تدميره بالكامل.

فهي تفيد على نحو واضح بأن معنى مفهوم العدو الأساسي هنا لا يكمن في تدميره، بل في دفعه، وفي تقدير القوى ورسم حدّ مشترك معه. لكن هناك كذلك مفهوم مطلق للعدو لا بدّ من رفضه الصريح هنا بوصفه لا إنسانياً. إنه مفهوم مطلق؛ لأنه - وهنا أقتبس من مقال مهم لج. هـ. شفابه من عام ١٩٥٩ - يفترض «اعترافاً غير مشروط بوصفه المطلق، وكذلك بخضوع متزامن لنظامه من قبل الفرد»، ولأنه تبعاً لذلك لا يكتفي باجتثاث العدو، بل يريد من العدو «أن يجتث ذاته عبر ادعائه العام ضد نفسه». يعتقد ج. هـ. شفابه أن التدمير الذاتي للفرد يكمن مسبقاً «في جوهر الحضارة المتقدمة» (Zur Kritik der Gegenwartskritik, Mitteilungen der List-Gesellschaft 10. (Februar 1959).

ص ٣٧ وما بعدها، (التعددية): كان هارولد ج. لاسكي (المتوفى عام ١٩٥٠) قد أبدل فردانيته الليبرالية الأصلية بالماركسية، وذلك في الفترة الحرجة ١٩٣١/١٩٣٢. انظر عمل هيربرت أ. دين (Herbert A. Deane) عنه: (The Political Ideas of Harold J. Laski, New York, Columbia University Press 1955). وفي جمهورية ألمانيا الاتحادية وجدت التعددية بعد عام ١٩٤٩ اعترافاً واسعاً وعماماً بحيث كان يتوجب وصفها بالمذهب السياسي المسيطر، لولا دوام تلك التضادات العميقة خلف واجهة الكلمة المشتركة «تعددية»، التضادات التي كانت وراء التناقضات التي عانت منها جميع أعمال لاسكي والتي لا

يزيدها تحالفٌ أيديولوجي كبير (التعددية الكنسية - اللاهوتية - الأخلاقي مع الفردانية الليبرالية والنفاية الاشتراكية) إلا تنافراً. وكحجر محكّ لهذا قد ينفع مبدأ التكافل؛ لأنه يفترض وحدة أخيرة للمجتمع (وليس كثرة أخيرة)، ولأن هذه الوحدة تغدو بطبيعة الحال إشكالية حينما يُرتاب بتجانس أو عدم تجانس متلقي المعونات الاجتماعية المتنوعين. في كتابه: (Die Repräsentation organisierter Interessen, Berlin, Duncker & Humblot, 1956, S. 313 ff) وبالأخص في فصل (Pluralistische Diagnosen und Konstruktionen)، يقدم ١٢٠ جوزيف هـ. قيصر (Josef H. Kaiser) معالجةً ممتازة ونسقيةً لمجمل الإشكالية دون أن يبرز مبدأ التكافل كحجر محكّ. في مقابل هذا يطرق مشكلة التعددية مقال تروتس ريندتورف (Kritische Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip) في مجلة (Der Staat, Bd. I, 1962, S. 405-430)، انظر: ص ٤٢٦ - ٤٢٨ إزاء تغيير فهم مبدأ التكافل والتعددية.

ص ٤٧: في عبارة «كل ما هو خارج السيادة عدو» يتجلّى التوافق بين تصميم الدولة لدى كل من روسو وتوماس هوبز. يتعلق هذا التوافق بالدولة من حيث هي كيان سياسي لا يعرف في جوفه سوى السلام، وكذلك لا يعادي إلا من هو خارجه. في الخاتمة التي أسقطت لاحقاً من الفصل الثامن من الكتاب الرابع من مؤلفه العقد الاجتماعي يقول روسو عن الحرب الأهلية: «ويغدو جميعاً متعادين، القامع والمقموع وبشكل متناوب؛ كل واحد ضد الجميع والجميع ضد كل واحد؛ واللامتسامح هو إنسان هوبز، فاللاتسامح هو حرب البشرية». بهذا الخصوص يعلّق راينهارد كوزليك (Reinhart Koselleck) في (Kritik und Krise, ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt,) أن (Freiburg/München, Verlag Karl Albert, 1959, S. 22, 161, Anm. 48)

هذه العبارة المدهشة تشي بالعلاقة الخفية بين الحرب الأهلية الدينية من جهة والثورة الفرنسية من جهة أخرى.

ص ٥١/٥٣: نصّ عام ١٩٣٢ متسق مع وضع القانون الدولي آنذاك؛ أما ما كان ينقصه هو التفريق الواضح والجليّ بين مفهوم الحرب الكلاسيكي (غير المميّز) ومفهومها الثوري-العادل (التميّز)، وهو ما طورته في دراستي التحول إلى مفهوم حرب مميّز عام ١٩٣٨ (توميسن، رقم ٤٠)؛ قارن أيضًا الملحق الثاني من عام ١٩٣٨ (أعلاه ص ١٠٢) والإكمال في ناموس الأرض عام ١٩٥٠، وكذلك فصل إطلالة على حالة القانون الدولي من كتابي نظرية البارتيغان عام ١٩٦٣.

ص ٥٤: (Die Einheit der Welt) في شهرية (Merkur, München, Januar 1952)، انظر (توميسن، رقم ٢٢٩)؛ كذلك هانو كيسستينغ (Hanno Kessling)، في كتابه: (Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1959, S. 309 ff.).

ص ٥٤: «رؤية لاسياسية للعالم، [...] ثقافة وحضارة واقتصاد وأخلاق وقانون وفن ونقاش... إلخ». في مناقشته عام ١٩٣٢ (توميسن، رقم ٣٥٦) ص ٧٤٥، يسلّط ليو شتراوس الضوء مُحقّقًا على مشكلة كلمة النقاش. فالكلمة لا تفي بما يحتاجه السياق، وتعكس طبيعة تفكّري غير المكتمل آنذاك. أما اليوم فأفضّل أن أقول «لعبة» من أجل التعبير الأكثر إيجازًا عن المفهوم المعاكس للـ «جِدّ» (الذي شخصّه ليو شتراوس على نحو صائب). بذلك قد تتوضح المفاهيم الثلاثة للسياسيّ والمشتقة من لفظ (Polis)، المطبوعة بطابع قوة النظام الغالبة للدولة الأوروبية آنذاك والتمايزة بفضلها كذلك: السياسة إلى الخارج، الشرطة في الداخل، الحراسة كلعبة بلاط و«سياسة صغيرة»؛ بهذا الخصوص

انظر دراستي هاملت وهيكوبا؛ الوقت يدهم اللعبة (*Hamlet oder Hekuba*)
 وبشكل خاص فصلي اللعبة في اللعبة وعودة على الطابع البربري لدراما
 شكسبير. في جميع هذه العروض قد يتوجب ترجمة كلمة اللعبة بـ (play)، وهي
 تفسح المجال لنوع من العداوة - ولو كانت توافقية - بين «الخصوم». بخلاف
 هذا تبدو النظرية الرياضية عن «اللعبة» - التي هي نظرية عن (games) ١٢١
 وتطبيقاتها على السلوك الإنساني -، كما يتضح ذلك في كتاب جون فون نويمان
 (John von Neumann) وأو. مورغنشتيرن (O. Morgenstern): (Theory of Games and Economic Behavior. Princeton University Press 1947). فيه
 تُجانب حقيقة العدو والصديق ويسقط التمييز بينهما، وذلك كما هو الحال في
 لعبة الشطرنج حيث لا صلة تجمع التضاد بين الأسود والأبيض بالعداوة أو
 الصداقة. في كلمتي المحيرة «نقاش» ثمة كذلك صلات بالرياضة ونشاطات
 وقت الفراغ والظواهر الجديدة المتعلقة بـ «مجتمع الرفاهية»، بيد أنني لم أعها
 بشكل كافٍ في مناخ فلسفة العمل الألمانية المسيطر آنذاك.

ص ٦٦/٥٩، (هوبز) بفضل بحثين لهاينتس لاوفر (Heinz Laufer) أعيد
 طرح السؤال عن «طبيعة» الإنسان من حيث هو كائن سياسي: أطروحته لنيل
 درجة الدكتوراه في علم القانون والدولة في فورتسبورغ (Das Kriterium des
 politischen Handelns, Mikrokopie J. Bernecker Antiquariat, Frankfurt/
 Main, 1962) ومساهمته (Homo Homini Homo) في الإصدار الاحتفالي ياريك
 فوغيلين (Verlag C. H. Beck, München 1962, S: 320 bis 342). لاوفر
 يحيل إلى أرسطو وأفلاطون واللاهوت المسيحي ليحصل على «نمط عادي»
 للإنسان يضعه في مواجهة «نمط السقوط» الوارد لدى هوبز. بخصوص
 قضية هوبز عظيمة الأهمية، قارن تقرير برنارد فيلمس (Bernard Willms) في

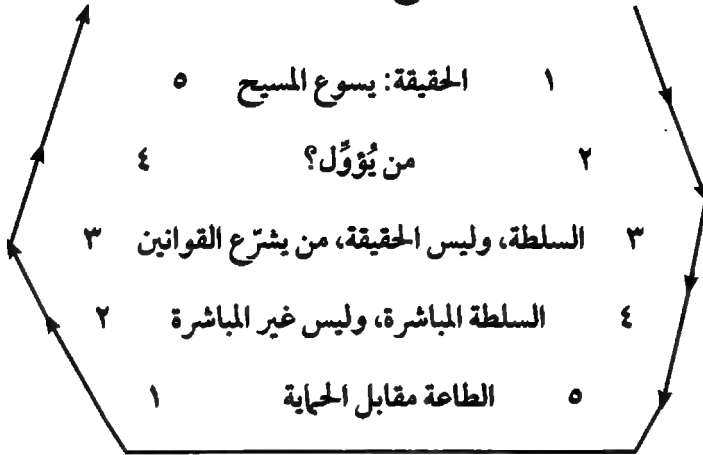
Der) في مجلة (Einige Aspekte der neuen englischen Hobbes-Literatur) (Staat, Bd. I, 1962, S. 93 ff. - لا بد من التشديد على أن استخدام عبارة من قبيل: «بطبعه» خير أو شرير، لا يتضمن اعترافاً بمفهوم الطبيعة (Physis) لدى أرسطو - انظر عمل Karl-Heinz Ilting في الملاحظة أعلاه ص ١١٦ - أو مفهوم الطبيعة الأفلاطوني أو اللاهوتي المسيحي. بالمناسبة علينا الاكتفاء في إطار هذه الإشارة بثلاث ملاحظات. أولاً: يتعلق الخير أو الشر لدى هوبز بمعنى العادي أو المُنحط بوضع ما: الحالة الطبيعية (Naturzustand) هي حالة شاذة لا ينجح تطبيعها إلا في الدولة، أي في كيان سياسي. الدولة هي مملكة العقل (هوبز هو أول من صاغ هذه العبارة وليس هيجل)، أي ((Imperium rationis 1 § 10 de civa)) التي تحوّل الحرب الأهلية إلى تعايش سلمي بين مواطني الدولة. الشاذ هو «حالة الانحطاط»، أي الحرب الأهلية. في الحرب الأهلية لا يمكن للإنسان أن يتصرف على نحو عادي، قارن ما اقتبسناه أعلاه من أعمال ر. شنور عن القانونيين في الحرب الأهلية الدينية في القرن السادس عشر. ثانياً: عندما يتحدث هوبز عن الطبيعة بمعنى (Physis) فهو يفكر في إطار العصور القديمة على اعتبار أنه يفترض ثبات الأنواع. إنه يفكر تفكيراً قبل تطوري، قبل دارويني. هوبز ليس فيلسوف تاريخ، أقله بخصوص هذه الطبيعة الثابتة للإنسان الذي لن يتوقف عن ابتكار أسلحة جديدة وخلق أخطار جديدة جراء ذلك، وجراء سعيه وراء أمنه. ثالثاً: تترك منظومة هوبز، التي نالت إعجاباً واسعاً، الباب مشرّعاً على المُفارق. إن حقيقة أن عيسى هو المسيح، التي ما انفك هوبز يكررها بوصفها عقيدته وشهادته، هي حقيقة الإيمان العام والعقل العام والعبادة العامة التي يشترك فيها جميع مواطني الدولة. لم يكن هذا القول على لسان هوبز مجرد زعم وقائي تكتيكي، ولا كذبة غرضية أو اضطرابية من أجل تجنب الملاحقة والرقابة. كذلك هي ليست كناية عن الأخلاق المؤقتة

(morale par provision) التي بقي بموجبها ديكرات على إيمانه التقليدي. تشكّل هذه الحقيقة تنويجاً للبناء الشفاف للنظام السياسي المتمثل في «مادة الحكم الكنسي والمدني وشكله وقوته»^(*)، كما أن عبارة «يسوع المسيح» تسمي الإله الحاضر في العبادة العامة بالاسم. على أن الحرب الأهلية المريعة بين المذاهب المسيحية تطرح مباشرة السؤال التالي: من يؤول وينفذ - على نحو ملزم قانونياً - هذه الحقيقة التي تحتاج دائماً لتأويل؟ إنه السؤال الختامي «من يؤول؟»، وملحقه المُلح «من يقرر؟». من يصك الحقيقة ويجعلها عملة صالحة؟ الإجابة على هذا السؤال تتضمنه عبارة: «السلطة، وليس الحقيقة، ما يصنع القانون». لا تحقق الحقيقة نَفْسَهَا بِنَفْسِهَا، بل يحتاج الأمر إلى أوامر قابلة للتنفيذ، وهذه تصدرها «سلطة مباشرة» تضمن - بخلاف «السلطة غير المباشرة» - تنفيذ هذه الأوامر، وتطلب الطاعة وتحمي من يقدّمها. هكذا تتشكل سلسلة من الأعلى إلى الأسفل، من حقيقة العبادة العامة إلى الطاعة والحماية. لتجرب الآن الانطلاق، ليس من الأعلى، بل من الأسفل، أي من نظام الحاجات المادية للفرد، عندها سيبدأ التسلسل بحاجات الحماية والأمن لدى الإنسان الفرد العاجز والخائر «بطبيعته» وبما ينشأ عن ذلك من طاعة، وسيقود - على الطريق نفسه، ولكن في الاتجاه المعاكس - إلى بوابة المفارقة. على هذا النحو ينشأ رسم توضيحي يتحول - بمَحاوره الخمسة والعبارة ٣ - ٣ كمحور أوسط - إلى بلورة النسق التالية:

(*) هذه ترجمة العنوان الفرعي لكتاب هوبز الشهير اللقبائان، الذي يورده شميث هنا. في الترجمة العربية تقوم مقام هذا العنوان عبارة أخرى: «الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة». (المترجم)

الأعلى

مفتوح على المفارق



الأسفل

مغلق؛ نظام الحاجات

«بلورة - هوبز» هذه (وهي ثمرة عمل استمر طوال حياتي على هذا الموضوع الكبير عمومًا وعلى مؤلفات توماس هوبز خصوصًا) تستحق الوقوف والتأمل فيها. فالعبارة الأولى، أي المحور ١ - ٥، تتضمن سلفًا تحييدًا لتضادات الحرب الدينية داخل المسيحية. على الفور يتبادر إلى الذهن السؤال: أي يمكن لهذا التحييد أن يتجاوز إطار الشهادة المشتركة، إلى الإيمان العام بالله مثلًا - عندها يمكن للعبارة الأولى أن تكون: الله أكبر -، أو أن يمتد إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير ليشمل إحدى تلك الحقائق التي تحتاج تأويلًا، إلى مثل اجتماعية أو قيم عليا ومبادئ ينشأ الصراع وتندلع الحرب حول تنفيذها، مثلًا «حرية، ١٢٣ مساواة، إخاء»، أو «الإنسان خير» أو «لكل حسب إنجازاته»... إلخ؟ لا يبدو لي أن هوبز كان يرمي إلى تحييد كلي كهذا. على أنه لا يجوز طرح السؤال

السيكولوجي-الفردى عن القناعة الذاتية لتوماس هوبز. بدلاً من ذلك يجب أن تطرح الإشكالية النسقية الأساسية في نظريته السياسية بأكملها، التي لا تغلق الباب دون المفارق. إنه السؤال عن قابلية إبدال عبارة: «يسوع هو المسيح» أو امتناع هذا الإبدال.

ص ٦٠، بخصوص كلمة يعقوب بروكهاردت عن القوة «الشريرة في ذاتها» انظر: حوار عن القوة والمدخل إلى صاحب السلطة، ١٩٥٤، (توميسن، رقم ٥٣) وهو يتحرك في أفق دياليكتيك القوة البشرية. كلمة «شيطاني» لا ترد في نص الحوار.

ص ٦٥، لو كان ميكيا فيلي ميكيافيليا لكتب كتاباً باعثاً على الانشراح عوضاً عن الأمير، والأفضل لو كتب مباشرة «عدو ميكيافيليا». يقتبس مانويل فراغا إيربارنه (Manuel Fraga Iribarne) هذه الجملة من محاضرة له ألقاها في ٢١ آذار/ مارس ١٩٦٢ (Rvita de Estudios, Bd. 122, S. 12)، مع إضافة ساخرة بإحكام «أقول خجلاً إنني على وشك إصدار عدو ميكيافيليا جديد». في هذه الأثناء صدر عدو ميكيافيليا الجديد لفراغا في (Coleccion Empresas, Politicas, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962).

ص ٧٣، (Der Gegensatz von Gemeir:schaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung; Betrachtung zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen) في الإصدار التكريمي للويس ليغاز لاخامبرا (Festgabe für Luis Legaz y Lacambra, Santiago de Compostela, 1960, Bd. I, S. 165-176). يتضمن مصير نقیضة الجماعة والمجتمع أيضاً مثلاً حافلاً بالدلالة على أثر فكر القيمة في كل تضاد ممكن. فمع إعمال منطق فكر القيمة - الذي هو منطق فكر اللاقيمة أو عكس القيمة في آن معاً - يغدو، فيما

يخص موضوعنا، الصديق «قيمة» والعدو «لاقيمة»، فيبدو القضاء عليه قيمة إيجابية، وفق النموذج المعروف «القضاء على الحياة الضارة بالحياة».

حول «عصر التحديدات»

ص ٨١/٢: بخصوص تحديد موقع برلين (أقرب إلى نيويورك وموسكو من ميونخ وترير) فقد سألتني علامة في اقتصاد السوق الاجتماعي عام ١٩٥٩: أين تقع بون وفق هذه الخارطة؟ كإجابة على ذلك، لعلّي أستطيع الاكتفاء بإشارة إلى قرار التلغاف الذي أصدرته المحكمة الدستورية الاتحادية في كارلسروه في شباط/فبراير ١٩٦١^(*).

ص ٨٤ وما بعدها، ٨٩ وما بعدها: بخصوص نظرية التكنوقراط السياسية: هيرمان لوبه (مذكور سابقاً). بخصوص محاولة توحيد أوروبا سياسياً عبر نزاع السياسية (ما يدعى اندماجاً): (Francis Rosenstiel, Le Principe de Supranationalité, Essai sur les rapports de la Politique et du Droit, Paris (Editions A. Pedone) 1962).

حول الخاتمة

١٢٤

ص ٨٢: تعبير «res dura» بمعنى «الضراء» أو «الحالة المستعصية» يُحيل إلى كتابي حامي الدستور، الذي تذييل مقدمته بالافتباس التالي:

(*) المقصود هو حكم المحكمة الدستورية ببلادستورية قرار المستشار الألماني كونراد أديناور (Konrad Adenauer) العائد إلى عام ١٩٥٨ والقاضي بتأسيس تلفزيون حكومي ثانٍ يدار من قبل الحكومة الاتحادية مركزياً. ويعتقد أن أديناور كان يريد من هذا المشروع إحداث مؤسسة إعلامية تدّين للحكومة في مقابل التوجه المناهض لها والواسم لتغطية المؤسسة الحكومية الأولى (ARD)، التي كانت تديرها قوى قريبة من الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني ومعينة من قبل الاحتلال البريطاني. (المترجم)

« Res dura et regni novitas me talia cogunt

Morili... »

يعود هذا الاستشهاد إلى أنيادة أيناس (Virgils Aeneis)، الكتاب الأول، الأبيات ٥٦٣-٥٦٤ (*)، ويفيد: «قسوة الوضع السياسي وحادثة عهد النظام (أي دستور فايمر) يدفعاني إلى أفكار كهذه». علمتني التجربة في هذه الأثناء أن الاستحضار المسخر للتاريخ لا يمكن تجنبه عبر الصياغات الواضحة أو الاقتباسات الكلاسيكية.

حول الملاحق

فهرس: (توميسن، رقم ٢٣، ٤٢، ٥٠). بخصوص التمييز بين (enemy) و (foe)، ص ١٠٥: في أجزاء مفهوم السياسي المطبوعة في (Power and Civilization, Political Thought in the Twentieth Century von David Cooperman und E. V. Walter, New York (Thomas Y. Crowell

(*) (فرجيل: الأنبياء، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٨، ص ٧٧). لا وجود لهذه الكلمة في النص العربي، الذي هو حصيلته ترجمة بتصرف لنص فرجيل. لم يكن شملت أول من اقتبس أبيات فرجيل هذه بمعناها السياسي، بل سبقه إلى ذلك ميكافيلي في كتابه الأمير، حيث يرد في الترجمة العربية:

«يقول فرجيل على لسان ديدو:

حالة بلادي وشؤوني مستعصية

دولة في المهذ وعرش مترعزع الأركان

هذه الظروف القاسية

تمنعني أن أنشر قواني في كل اتجاه

لأحمي أملاكي بقوة وأحرس شواطئي عن كسب». (ميكافيلي: الأمير، مكتبة

ابن سينا، القاهرة ٢٠٠٤، ص ٨٥-٨٦).

والصحيح هو العكس: «الظروف القاسية تجعلني أنشر قواني في كل اتجاه...». (المترجم)

(Feind) 190-198, S. 190-198 (Company) غالبًا ما تترجم كلمة العدو الألمانية (foe). ينبغي انتظار بحث أدق حيال ذلك من قبل جورج شواب (قارن: Verfassungsrechtliche Aufsätze 1958 S. 439). بخصوص المشكلة اللغوية في ثنائية الصديق-العدو الألمانية (Freund-Feind): أعتقد أنه من الممكن أن يكون حرف (R) في كلمة (Freund) متوسطة مضافةً (Infix) على الرغم من أن هذه الظاهرة تندر في اللغات الإندو-جرمانية، ولعلها أكثر تكرارًا مما افترض حتى الآن. قد يكون حرف (R) في كلمة (Freund) متوسطة دخلت على كلمة العدو (Feind)، كما الحال في كلمة (Frater) بمعنى الأخ - نتيجة المتوسطة (R) في كلمة (Vater) بمعنى الأب - أو في الرقم ثلاثة (drei) - جراء إدخال حرف (R) في كلمة (zwei) بمعنى: اثنان. بعد أن عرضت هذه التكهّنات على عارف في هذا الشأن كالديبلوماسي الدكتور ه. كارستين (H. Karstien) ورأى هو فيها موضوعًا قابلاً للنقاش، فإني أضعها هنا كفرضية حدسية.

ص. ١١١، (dog fight). أقتبس هذه الكلمة من مقال للسير جون فيشر وليم (Sir John Fischer Williams): (über die Völkerbund-Sanktionen gegen Italien im Abessinien-Konflikt 1936 British Yearbook of International Law Bd. XVII p. 148/9)، حيث يقول إن الجيل القادم سيرز واجبات الحياديين أكثر من حقوقهم. فضلًا عن ذلك، لعل حروبًا ستندلع، يكون فيها عدم اتخاذ موقف - إن لم يكن عبر الأفعال، فعبر الأفكار - غير ممكن للإنسان الذي يفكر أخلاقيًا.

في حرب عالمية كهذه تختلف عن مبارزة الكلاب وتُخاض بكل الطاقات الأخلاقية - لا يمكن للحياد، الذي قد يكون محترمًا، أن يُحترم إلى حد بعيد. دانتني كان يضمّر احتقارًا خاصًا للملائكة التي وقفت على الحياد في المعركة

الكبيرة بين الله والشيطان ويدعو للقصاص منهم، ليس لأنهم ارتكبوا جريمة
 عدم القتال في سبيل الحق فحسب؛ بل لأنهم أخفقوا في معرفة مصلحتهم
 الأخص والأكثر حقيقةً؛ يقول هذا القانوني الإنكليزي المختص في عصابة
 الأمم إن هؤلاء الحياديين قد يحل بهم مصير قد لا يرفضه دانتني فحسب، بل
 ميكافيلي أيضًا.



هذا هو النص الأول للمفقيه القانوني والدستوري ومنظر السياسة الأشهر كارل شميت في العربية منقولاً عن الألمانية مباشرة في ترجمة شرعية كاملة ومنضبطة. عاش شميت (١٨٨٨ - ١٩٨٥م) حياة مديدة ناهزت قرناً من الزمن عاصر فيه أهوالاً عظيمة احاطت بوطنه المانيا وبالعالم أجمع. يُعالج شميت في هذا النص -الذي القاه للمرة الأولى كمحاضرة عام ١٩٢٧م، ثم نشره فيما بعد ككتاب عام ١٩٢٢م- في ظروف تفكك سياسي وهزيمة شاملة عاناها وطنه - قضية "السياسي" ساعياً إلى تحرير مفهومه من قيد المعيار الأخلاقي والحسبة الاقتصادية، وكاشفاً النقاب عن ممكنه الأساسي في اصطفااف البشر الوجودي إلى اعداء وأصدقاء، ما يمنح الدولة المُمثلة لهذا الاصطفااف صلاحيات القرار السيادي غير المنضبط إلا بذاته. في نصّه هذا لا يرمي شميت إلى طرح إسهام جديد في النظرية القانونية والسياسية فحسب، بل إلى إعادة الاعتبار للسلطة السياسية بصلاحياتها المطلقة تجاه المجتمع أيضاً، وهو ما رأى فيه ترياقاً لألمانيا وطنه المبتلى بتفكك وتشرذم رذّه إلى الليبرالية. وكان تشابه السياق التاريخي الذي اصدر فيه شميت نصّه هذا مع السياق التاريخي الذي يمر به عالمنا العربي اليوم، بالإضافة إلى ذكاء شميت والمعيته وتفرد تشريحه لهذا السياق وتغاير تعاطيه معه عن تقاليد النقد اليساري العتيقة لليبرالية، بل ونقده المركز لهذه التقاليد، من أهم العوامل التي شكّلت دوافعنا لترجمة هذا النص وإتاحته لقراء العربية حيث أنه يقدم إضاءة مغايرة على الشأن السياسي والتدبير العام.



9 789776 459274

مدارات للأبحاث والنشر

٥ شارع ابن سينا - الزيتون - القاهرة

جمهورية مصر العربية

(+٢) ٠١٠٢٤٤٦٣٧٠/١/٢

info@madarat-rp.com